

Средневековое сознание (Том 2 из 2).
История развития мышления и эмоций
в Средние века

Генри Осборн Тейлор

THE
MEDIAEVAL MIND

A HISTORY OF THE DEVELOPMENT
OF THOUGHT AND EMOTION
IN THE MIDDLE AGES

BY
HENRY OSBORN TAYLOR

IN TWO VOLUMES
VOL. II

The Project Gutenberg eBook of The Mediaeval Mind (Volume 2 of 2).

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать ее, дарить или повторно использовать на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге, или в режиме онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Средневековый разум (Том 2 из 2)

Автор: Генри Осборн Тейлор

Дата выхода: 4 октября 2013 [eBook #43881]

Последнее обновление: 23 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено командой онлайн-распределенной корректуры по адресу <http://www.pgdp.net> (Этот файл был создан на основе изображений щедро предоставленных The Internet Archive.)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK THE MEDIAEVAL MIND (VOLUME 2 OF 2) ***

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ УМ



МАКМИЛЛАН И КО, Лимитед
Лондон - Бомбей - Калькутта
Мельбурн

КОМПАНИЯ МАКМИЛЛАН
Нью-Йорк - Бостон - Чикаго
Атланта - Сан-Франциско

МАКМИЛЛАН КО. OF CANADA, Ltd.
ТОРОНТО

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ УМ

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ МЫСЛИ И ЭМОЦИЙ В СРЕДНИЕ ВЕКА

ГЕНРИХ ОСБОРН ТЕЙЛОР

В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ. II

МАКМИЛЛАН И КО, ЛИМИТЕД
ST. MARTINS-СТРИТ, ЛОНДОН
1911

СОДЕРЖАНИЕ

КНИГА IV	
ИДЕАЛЬНОЕ И РЕАЛЬНОЕ: ОБЩЕСТВО <i>(продолжение)</i>	СТРАНИЦА
ГЛАВА XXV	
Сердце Гелоизы	3
ГЛАВА XXVI	
Немецкие соображения: Вальтер фон дер Фогельвейде	28
КНИГА V	
СИМВОЛИЗМ	
ГЛАВА XXVII	
Аллегии Священного Писания в раннем Средневековье; Гонорий Аутунский	41
ГЛАВА XXVIII	
Обоснование видимого мира: Гуго Сен-Викторский	60

ГЛАВА XXIX

Собор и месса; гимн и образная поэма

76

- I. Гилельмус Дюрандус и Винсент из Бове.
- II. Гимны Адама Сен-Викторского и *Антиклаудиан* Алануса Лилльского.

КНИГА VI

ЛАТИНСТВО И ПРАВО

ГЛАВА XXX

Заклятие классики

107

- I. Классическое чтение.
- II. Грамматика.
- III. Влияние на средневекового человека; Хильдеберт Лавардинский.

ГЛАВА XXXI

Эволюция средневековой латинской прозы

148

ГЛАВА XXXII

Эволюция средневекового латинского стиха

186

- I. Метрический стих.
- II. Замена акцента на количество.
- III. Последовательность - гимн и студенческая песня.
- IV. Переход тем в просторечие.

ГЛАВА XXXIII

Средневековое усвоение римского права

231

- I. Гражданские шрифты (*Fontes Juris Civilis*).
- II. Римская и варварская кодификация.
- III. Средневековое присвоение.
- IV. Церковное право.

V. Политическое
теоретизирование.

КНИГА VII

ВЫСШИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ ДВЕНАДЦАТОГО
И ТРИНАДЦАТОГО ВЕКОВ

ГЛАВА XXXIV

Схоластика: Дух, сфера и метод 283

ГЛАВА XXXV

Классификация тем; этапы эволюции 311

- I. Философская классификация наук; расположение "Энциклопедии" Винсента Энцклопедии" Винсента, "Сентенций" Ломбарда, "Суммы теологии" Аквинского.
- II. Этапы развития: Грамматика, Логика, Металогика.

ГЛАВА XXXVI

Схоластика двенадцатого века 338

- I. Проблема универсалий: Абеляр.
- II. Мистическое напряжение: Гюго и Бернар.
- III. Поздние десятилетия: Бернар Сильвестрис; Жильбер де ла Порре; Вильгельм из Конша; Иоанн Солсберийский и Алан из Лилля.

ГЛАВА XXXVII

Университеты, Аристотель и мендиканты 378

ГЛАВА XXXVIII

Бонавентура 402

ГЛАВА XXXIX

Альбертус Магнус	420
ГЛАВА XL	
Фома Аквинский	433
I. Концепция блаженства человека у Фомы.	
II. Способность человека познать Бога.	
III. Как Бог знает.	
IV. Как знают ангелы.	
V. Как мужчины познают.	
VI. Знание через Веру, совершенную в Любви.	
ГЛАВА XLI	
Роджер Бэкон	484
ГЛАВА XLII	
Дунс Скотус и Оккам	509
ГЛАВА XLIII	
Средневековый синтез: Данте	525
ИНДЕКС	561

КНИГА IV ИДЕАЛЬНОЕ И РЕАЛЬНОЕ: ОБЩЕСТВО

(Продолжение)

ГЛАВА XXV

СЕРДЦЕ ГЕЛОИЗЫ

Романтическое развитие и образное формирование рыцарской любви прослеживается в судьбах ее великих образцов - Тристана, Исеулт, Ланселота, Гвиневеры, Парцифаля, - иную иллюстрацию средневековой страсти можно получить, обратившись от этих творений литературы к реальной женщине, чья любовь к живому мужчине была продумана так же остро и так же трагично, как все сердечные муки воображаемых любовников, и была пронизана такой же полной самоотдачей, какая когда-либо восхищала душу монахини, пылающей любовью к Богочеловеку.

Никогда не было страсти между мужчиной и женщиной более знаменитой, чем та, что принесла счастье и горе в жизнь Абеляра и Гелоизы. Здесь слава справедлива. Это была великая любовь, а ее ход - трагедия совершенной души. Абеляр был знаменитостью, интеллектуальной славой активной эпохи. Его история любви принесла ему посмертную славу не меньше, чем вся его интеллектуальная деятельность. Гелоиза стала известна в свое время благодаря своим отношениям с Абеляром; в его песнях ее имя разносилось далеко. Она дошла до нас как одна из мировых героинь-любовниц. Но мало кто из тех, кого коснулась ее история, знал, что Гелоиза была великой женщиной, обладавшей восхитительным умом, характером, доказавшим свою силу через годы, и, прежде всего, способностью любить - любить до конца, до убеждений любви, и чувствовать во всей полноте и силе все настроения и эмоции, которые могли возникнуть в результате несчастной ситуации и страсти, столь же глубоко прочувствованной, сколь и глубоко продуманной.

Абеляр не отличался выдающимся характером - помимо интеллекта. Он был тщеславен и бесцеремонен, любил ставить в тупик своих учителей и быть занозой в плоти всех противников. Но он исправился благодаря своим несчастьям и высокой и самоотверженной любви Гелоизы. В конце концов, возможно, его любовь оказалась достойной любви Гелоизы. Однако ее любовь с самого начала была благороднее и глубже, чем его любовь к ней. Любовь была для него эпизодом в его опыте, затем элементом его жизни. Любовь сделала жизнь Гелоизы; она осталась ее всем. Более того, в записях об их страсти любовь Элоизы раскрывается, а любовь Абеляра - нет. По всем этим причинам сердце Гелоизы, а не сердце Абеляра, раскрывает величие любви, которая выплакала себя в двенадцатом веке, и именно ее любовь, а не его, может многому научить нас в отношении средневековой способности любить. Ее история - это история средневековой женственности, греха, покаяния, возможно, наконец, мира, или, по крайней мере, сомкнутых губ и отказа от дальнейшего протеста.

Бурная интеллектуальная карьера Абеляра^[1] и история любви между ним и племянницей каноника хорошо известны. Давайте последуем за ним в тех частях его повествования, которые раскрывают глубину и силу любви Гелоизы к нему. Мы черпаем из его *Historia calamitatum*, написанной "к другу", очевидно, открытого письма, предназначенного для распространения.

"Была, - пишет он, имея в виду время своего пребывания в Париже, когда ему было около тридцати шести лет и он находился в зените своей славы как лектор в школах, - одна молодая девушка.

"В Париже жила молодая девушка по имени Элоиза, племянница каноника Фульбера. Он очень хотел, чтобы она получила самое лучшее образование в области письма, которое только можно было достать. Ее лицо не было несправедливым, а знания - непревзойденными. Это достижение, столь редкое для женщин, принесло ей огромную славу.

"До сих пор я жил постоянно, но теперь, окидывая ее взглядом, я увидел, что она обладала всеми привлекательными чертами, которые ищут влюбленные; я не считал свой успех

сомнительным, принимая во внимание мою славу и мою хорошую фигуру, а также ее любовь к письмам. Воспламененный любовью, я думал, как мне лучше всего сблизиться с ней. Мне пришло в голову снять жилье у ее дяди, сославшись на то, что домашние заботы отвлекают меня от учебы. Друзья быстро нашли общий язык: старик был скуп и в то же время желал дать образование своей племяннице. Он охотно вверил ее моему попечению и умолял уделять ей все время, которое я мог отнять у своих лекций, разрешая мне видаться с ней в любое время дня и ночи и наказывать ее в случае необходимости. Я поразился, с какой простотой он доверил нежную овечку голодному волку. Поскольку он дал мне право наказывать ее, я понял, что если ласки не помогут мне добиться своего, я смогу уломать ее угрозами и ударами. Несомненно, его ввела в заблуждение любовь к племяннице и моя собственная хорошая репутация. Что ж, что и говорить: нас объединяла сначала одна крыша над головой, а затем и наши сердца. Часы учебы были отданы любви. Книги лежали открытыми, но наши слова были скорее любовными, чем философскими, поцелуев было больше, чем афоризмов, и любовь чаще отражалась в наших глазах, чем на исписанной странице. Чтобы отвести подозрения, я время от времени наносил ей удары - очень нежные удары любви. Радость любви, новая для нас обоих, не приносила пресыщения. Чем больше я был занят этим удовольствием, тем меньше времени уделял философии и школам - как же все это надоело! Я стал малопродуктивен, лишь повторял свои старые лекции, а если и сочинял стихи, то их темой была любовь, а не секреты философии; вы знаете, как популярны и широко распеваемы они стали. Но студенты! Какие стоны и сетования вызывала у них моя рассеянность! Страсть, столь очевидную, невозможно было скрыть; о ней знали все, кроме Фулберта. Человек часто последним узнает о своем позоре. Однако то, что знают все, нельзя скрывать вечно, и через несколько месяцев он узнал все. О, как горько было горе дяди! А каково было горе разлученных влюбленных! Как мне было стыдно, как я сокрушался о страданиях девушки! И какая буря горя обрушилась на нее из-за моего позора. Ни один из них не жаловался на себя, но каждый скорбел о том, что приходится терпеть другому".

Хотя Абеляр был тронут судьбой Гелоизы, он с горечью ощущал собственное позорное положение в глазах некогда восхищенного мира. Но фраза, касающаяся Гелоизы, - это первая правдивая нота ее преданной любви: "Какая буря печали (*moeroris aestus*) обрушилась на нее при моем позоре". Во время всех этих бед и горестей Гелоиза никогда не думала о своей боли, кроме той, что причиняла ей боль, будучи источником горя для Абеяра.

Абеляр продолжает:

"Разлука наших тел еще теснее соединила наши души и воспламенила нашу любовь. Стыд улетучился и сделал нас бесстыдными, настолько ничтожными они казались по сравнению с удовлетворенной любовью". Вскоре после этого девушка узнала, что ей предстоит стать матерью, и в величайшем ликовании написала мне и попросила посоветовать, что ей делать. Однажды ночью, как мы и договорились, когда Фульберта не было дома, я тайно вывез ее и отправил в свою страну, Бретань, где она жила у моей сестры, пока не родила сына, которого назвала Астралабием.

"Дядя, вернувшись в свой пустой дом, был в бешенстве. Он не знал, что со мной делать. Если он убьет или нанесет мне телесные повреждения, то опасался, как бы его племянница, которую он любил, не пострадала за это среди моих людей в Бретани. Он не мог схватить меня, поскольку я был готов к любым попыткам. В конце концов, жалея его страдания и раскаиваясь в том, что стал их причиной, я пришел к нему как проситель и пообещал любое удовлетворение, которое он потребует. Я заверил его, что ничто в моем поведении не покажется удивительным тому, кто почувствовал силу любви или вспомнит, сколько

величайших мужчин было брошено женщинами с тех пор, как появился мир. Тогда я предложил ему удовлетворение, на которое он не мог и надеяться, а именно: я женюсь на той, кого развратил, но только брак этот будет держаться в тайне, чтобы не повредить мне в глазах людей. Он согласился, поклялся своей верой и верой своих друзей и запечатал поцелуями примирение, которого я добивался, чтобы ему было легче предать меня!"

Следует помнить, что Абеляр был клерком, *clericus*, в силу своей профессии литератора и богослова. Так и не приняв духовного сана, он мог жениться; но если промах клерка можно было забыть, то женитьба могла навести людей на мысль, что он пренебрег своим призванием, и, конечно, помешать церковному преферансу, на который такой знаменитый *клирик* мог рассчитывать. Тем не менее он сразу же отправился за Гелоизой из Бретани, чтобы сделать ее своей женой.

Позиция, которую она заняла, свидетельствует о ее уме и сердце:

"Она решительно не одобряла этот брак и приводила две причины против него, а именно: опасность и позор, в которые он меня вовлечет. Она поклялась - и так оно и оказалось, - что никакие уговоры не успокоят ее дядю. Она спрашивала, как ей добиться от меня славы, когда она должна была сделать меня бесславным, унижить и себя, и меня. Каких наказаний потребует от нее мир, если она лишит его такого светила; какие проклятия, какой ущерб церкви, какие причитания философов последуют за этим браком. Как неприлично, как прискорбно было бы мужчине, которого природа создала для всех, объявить, что он принадлежит одной женщине, и подвергнуть себя такому позору. Она всей душой ненавидела этот брак, который был бы для меня таким позорным и тяжким бременем. Она говорила о позоре и неудобстве брака для меня и цитировала апостола Павла, увещевавшего мужчин избегать его. Если я не хочу следовать совету апостола или прислушиваться к словам святых относительно брачного ига, то мне следует хотя бы обратить внимание на философов - на слова Теофраста о невыносимом зле брака и на отказ Цицерона взять жену после развода с Теренцией, когда он сказал, что не может посвятить себя жене и философии одновременно. "Или, - продолжала она, отбросив разногласия между учебой и женой, - подумай о том, чем будет для тебя заведение женатого человека. Какое сладкое согласие было бы между школой и домашним хозяйством, между переписчиками и колыбелью, между книгами и дистрафом, между пером и веретеном! Кто, занятый религиозными или философскими размышлениями, смог бы вынести плач ребенка, частушки няни, заглушающие его, и весь шум слуг? Смогли бы вы смириться с грязным поведением детей? Богатые могут, скажете вы, с их дворцами и всевозможными апартаментами; их богатство не требует расходов, ежедневных забот и раздражения. Но я скажу, что состояние богатых - это не состояние философов; у людей, запутавшихся в богатстве и делах, нет времени на изучение Писания или философии. Знаменитые философы древности, презирая мир, скорее бежали от него, чем отказывались от него, запрещали себе все удовольствия и покоились в объятиях философии".

Говоря так, Гелоиза подкрепляла свои доводы цитатами из Сенеки, примерами иудейских и языческих героев и христианских святых и продолжала:

"Не мне указывать на то, как трезво и постоянно жили все эти люди, которых, по словам Августина и других, называли философами не только за их образ жизни, но и за их знания, ибо я не хочу, чтобы меня считали наставляющей Минерву. Если миряне и язычники, не связанные никакими религиозными узами, жили таким образом, то, конечно, вы, клерк и каноник, не должны предпочитать низкие удовольствия священным обязанностям, не должны позволять, чтобы вас засосала эта Харибда и неразрывно задушила грязь. Если вы

не цените привилегии клерка, то хотя бы защитите достоинство философа. Если благоговение перед Богом презирается, пусть любовь к приличиям умерит нескромность. Помните, Сократ был привязан к жене и по неприятной случайности стер это пятно с философии, чтобы другие впоследствии были более осторожны; Иероним в своей книге против Иовиниана рассказывает, как однажды, когда он пережил бурю от криков Ксантиппы этажом выше, его облили помоями, и он просто сказал: "Я знал, что такой гром принесет дождь".

"Наконец она сказала, что мне опасно везти ее обратно в Париж; мне приятнее, да и ей, называться моей госпожой, чтобы только привязанность удерживала меня, а не связывающая сила супружеских цепей; а если нам придется на время разлучиться, наши радости от встреч будут тем дороже, что они редки. Когда, наконец, она всеми своими уговорами и разубеждениями не смогла отвратить меня от моей глупости, не в силах обидеть меня, то, разразившись слезами, закончила такими словами: "Остается одно: при гибели нас обоих последующее горе будет не меньше прежней любви". И здесь ей не хватило духа пророчества".

Рассуждения Гелоизы свидетельствуют о большой и истинной любви и абсолютной преданности интересам Абеляра. Не менее поразителен и ее ясный ум. Она рассуждала правильно, она была права: брак принесет большой вред Абеляру и мало пользы ей. Мы видим это, если отбросим наше чувство облагораживающей чистоты брака - в двенадцатом веке это чувство не было распространено. Брак был святым в сознании Христа. Но он не сохранил свою святость в течение веков, когда возникли монашество и священническое безбрачие. Образ жизни не является чистым и святым, если другой образ жизни святее и чище; это особенно верно в христианстве, которое требует идеального лучшего с такой интенсивностью, что заставляет задуматься обо всем, что не соответствует высшему стандарту. Со времен нашествия варваров, в эпоху Каролингов и в позднее Средневековье было достаточно варварства и жестокости, чтобы помешать сохранению или развитию высоких стандартов брака. Не монашество, а его собственное полуварварское, похотливое сердце заставило Карла Великого жениться и выходить замуж по своему желанию и иметь множество любовниц. То же самое происходило с бесчисленными баронами и средневековыми королями, грубыми и полуцивилизованными. Это была варварская похоть, не обусловленная влиянием монашества. Но, с другой стороны, Церковь всегда держала перед глазами всех этих полуварварских мирян девственное или безбрачное состояние как идеал христианского мужчины или женщины. Церковь санкционировала брак, но едва ли восхваляла его или выдвигала его в качестве условия, в котором можно вести жизнь святости и чистоты. Таковы были настроения, в которых родилась и выросла Элоиза. Они были подсознательными факторами в ее мыслях относительно себя и своего возлюбленного. Ее любовь была преданной и бескорыстной; несомненно, Гелоиза пожертвовала бы собой ради Абеляра при любых социальных условиях. Тем не менее, для нее брак мало что добавлял к любви; он был лишь формальным и обязательным разрешением; любовь от этого не становилась чище. По ее мнению, для мужчины в положении Абеляра быть опутанным временным *увлечением* было лучше, чем быть прикованным к своей страсти, безвозвратно разрушив карьеру в браке. В той мере, в какой на ее мысли и мысли Абеляра влияла среда священнического мышления, брак казался бы закреплением страстного и греховного состояния, от которого *лучше* совсем отказаться. Для нее самой, как она искренне говорила, брак скорее принесет позор, чем восстановление. Она была любовницей клерка; брак сделает ее соучастницей его отказа от своего призвания, соучастницей нарушенных целей, если не нарушенных обетов. И наконец, поскольку тогда не было такой позорной черты, как

сейчас, между бастардом и законным отпрыском, Элоиза не думала, что интересы ее сына требуют, чтобы его мать стала женой отца.

"Оставив сына на попечение моей сестры, мы вернулись в Париж, и вскоре после этого, отслужив ночью бдение в одной церкви, на рассвете обвенчались в присутствии ее дяди и некоторых его и наших друзей. Мы сразу же уехали по отдельности, соблюдая тайну, и после этого виделись только наедине, чтобы скрыть то, что сделали. Но ее дядя и его домашние тотчас же начали объявлять о браке и нарушать данное им слово; она же, напротив, горячо протестовала и клялась, что это ложь. На это он пришел в ярость и обошелся с ней мерзко. Узнав об этом, я отправил ее в монастырь Аржантей, недалеко от Парижа, где она получила образование. Там я заставил ее принять монашеское одеяние, за исключением вуали. Услышав это, дядя и его родственники решили, что я обманул их, избавившись от Элоизы, сделав ее монахиней. Подкупив моего слугу, они нагрянули ко мне ночью, когда я спал, и отомстили мне столь же жестоко и безвозвратно, сколь мерзко и позорно. Двое из преступников были преследованы и отомщены.

"Утром весь город собрался, плача и сокрушаясь о моем бедственном положении, особенно клерки и студенты; при этом я испытывал больше стыда, чем физической боли. Я подумал о своих разрушенных надеждах и славе, а затем увидел, что по справедливому Божьему суду я был наказан там, где больше всего согрешил, и что Фульберт справедливо отомстил за вероломство вероломством. Но какой фигурой я должен был предстать перед публикой! Как мир укажет на меня пальцем! Меня также приводила в смятение мысль о левитском законе, согласно которому я стал мерзостью для Церкви.^[2] В этих страданиях скорее стыд, признаюсь, чем пыл обращения, побудил меня укрыться в монастыре, после того как она с готовностью подчинилась моему повелению принять постриг. Я стал монахом в аббатстве Сен-Дени, а она - монахиней в монастыре Аржантей. Многие умоляли ее не возлагать это ярмо на свою юность, и тогда, сквозь слезы, она разразилась причитаниями Корнелии: "О великий муж, недостойный моего ложа! Имеет ли фортуна права на столь высокую голову? Зачем я, нечестивая, вышла за тебя замуж, чтобы сделать тебя несчастной? Прими эти наказания, которые я с радостью уплачу!"^[3] С этими словами она направилась прямо к алтарю, получила благословленную епископом пелену и принесла обеты перед всеми".

В *"Historia calamitatum"* Абеяра речь идет о проблемах, не связанных с Гелуазом: о его трудностях с монахами Сен-Дени, с другими монахами, вообще со всеми, кроме его ученых; о привлечении его к суду в Союзе, публичном сожжении его книги *"De Unitate et Trinitate divina"* и других неприятностях, пока, ища убежища, он не построил ораторий на берегу Ардиссона. Он назвал ее Параклит, и там он преподавал и читал лекции. Затем его избрали аббатом монастыря в Бретани, где он обнаружил, что подчиненные ему люди были скорее дикими зверями, чем монахами. Здесь была написана *"История каламитатум"*.

Монахи Сен-Дени не переставали ненавидеть Абеяра за его утверждение, что их великий святой на самом деле не был Дионисием Ареопагитом, который слышал проповедь Павла. Теперь их аббат предъявил и доказал древнее право собственности на землю, где стоял монастырь Аржантей, "в котором, - продолжал рассказ Абеяра, - она, некогда моя жена, теперь живет",

"она, некогда моя жена, а ныне моя сестра во Христе, приняла постриг и была в это время настоятельницей". Монахини были грубо изгнаны. Весть об этом пришла ко мне как совет от Господа вспомнить о покинутом Параклите. Отправившись туда, я пригласил Гелоизу и ее монахинь прийти и вступить во владение. Они согласились, и я отдал его им. Впоследствии папа Иннокентий II подтвердил этот дар им и их преемникам на вечные времена. Некоторое

время они жили в нужде; но вскоре Божественная жалость проявила себя истинным Параклетом и подвигла окрестных жителей сжалиться над ними, и вскоре они уже не знали недостатка. Ведь поскольку женщины - слабый пол, их нужда побуждает мужчин к жалости, а их добродетели тем более благодарны Богу и людям. И нашей сестре Господь даровал такую благосклонность в глазах всех, что епископы любили ее как дочь, аббаты - как сестру, миряне - как мать; и все удивлялись ее благочестию, ее мудрости и ее кроткому терпению во всем. Она редко показывалась на глаза, чтобы полностью посвятить себя молитвам и размышлениям в своей келье, но тем настойчивее люди искали у нее духовного совета".

Что же это были за размышления и молитвы, произнесенные или произнесенные в этой келье? Судя по первому письму настоятельницы к своему бывшему возлюбленному, они не всегда касались Царства Небесного. После того как Илоиза и ее монахини поселились в Параклете, Абеляр редко навещался туда, хотя его советы и наставления были там желанны. Его визиты вызвали слишком много скандалов. Однако со временем *"Historia calamitatum"* попала в руки Елоизы и послужила поводом для этого письма, которое, похоже, появилось после долгого молчания; прошло десять лет с тех пор, как она стала монахиней. Надпись гласит:

"Господину, скорее отцу, мужу, скорее брату, служанке, или скорее дочери, жене, или скорее сестре, Абеяру, Гелоиза.

"Ваше письмо, возлюбленная, написанное, чтобы утешить друга, недавно случайно попало ко мне. Узнав по первым строкам, от кого оно, я сгорел от желания прочесть его из любви к писателю, надеясь также по его словам воссоздать образ того, чью жизнь я разрушил. В этих словах проступали желчь и абсент, когда они воскрешали в памяти несчастную историю нашего общения и твоих беспрестанных переходов, о моя единственная. Воистину, письмо должно было убедить друга, что его беды легки по сравнению с твоими, ведь ты рассказывал о предательстве и гонениях, преследовавших тебя, о клевете врагов и сожжении твоей славной книги, о махинациях лжебратьев и гнусных деяниях тех никчемных монахов, которых ты называешь своими сыновьями. Никто не мог читать ее с сухими глазами. Ваши опасности усугубили мои скорби; все мы здесь отчаялись в вашей жизни и каждый день с трепетом в сердце ожидаем вестей о вашей смерти. Во имя Христа, Который до сих пор каким-то образом сохранил тебя для Себя, соизволь частыми письмами сообщать этим слабым слугам Его и тебя о бурях, одолевающих пловца, чтобы мы, которые одни остались с тобой, могли быть причастны к твоей боли или радости. Скорбящий может получить утешение от скорбящих вместе с ним; бремя, которое несут многие, легче переносится. И если эта буря утихнет, как счастливы мы будем узнать об этом. Что бы ни содержали письма, они, по крайней мере, покажут, что мы не забыты. Разве не сказал Сенека в своем письме к Луцилию, что письма отсутствующего друга сладки? Когда никакой злой умысел не может помешать вам дать нам столько от себя, не позволяйте пренебрежению стать препятствием".

"Вы написали это длинное письмо, чтобы утешить друга рассказом о собственных несчастьях, и тем самым разбудили наше горе и усугубили наше опустошение. Залечите эти новые раны. Вы обязаны нам более глубоким долгом дружбы, чем ему, ибо мы не только друзья, но и самые дорогие друзья, и ваши дочери. После Бога только вы являетесь основателем этого места, строителем этого оратория и этой общины. Эта новая плантация для святой цели принадлежит вам; нежные растения нуждаются в частом поливе. Тот, кто так много дает своим врагам, должен подумать о своих дочерях. Или, не обращая внимания на других, подумай, чем я обязан тебе: то, что ты должен всем женщинам по обету, ты должен с большей преданностью отдавать своей единственной. Сколько книг написали святые отцы для святых женщин, для их увещевания и наставления! Я дивлюсь, что ты забываешь об этих

хрупких началах нашего обращения. Ни уважение к Богу, ни любовь к нам, ни пример блаженных отцов не побудили тебя ни словом, ни письмом утешить меня, брошенную и измученную горем. Это обязательство было тем сильнее, что таинство брака соединило тебя со мной, и я - все это видят - прилепился к тебе с безмерной любовью".

"Дорогая, ты знаешь - кто не знает? - как много я потерял в тебе, и что позорное предательство лишило меня и тебя, и самого себя одновременно. Чем сильнее мое горе, тем сильнее потребность в утешении, но не от другого, а от тебя, чтобы ты, которая одна была причиной моего горя, одна была моим утешением. Только Ты один можешь опечалить меня, или обрадовать, или утешить. И только Ты один приказываешь мне это, тем более что я исполнил Твою волю настолько полно, что, не в силах оскорбить Тебя, по Твоему повелению терпел крушение. Более того, любовь превратилась в безумие и лишила себя надежды на то, к чему только и стремилась, когда я покорно сменил одежду и сердце, дабы доказать, что ты единственный владелец моего тела, равно как и духа. Видит Бог, я всегда искал в Тебе только Себя, желая лишь Тебя, а не то, что принадлежит Тебе. Я не просила брачного контракта, не искала приданого; не свое удовольствие, не свою волю, а твою я стремилась исполнить. И если имя жены казалось мне более святым и сильным, то слово госпожи (*amica*) всегда было мне милее, или даже - не сердитесь! - наложницы или блудницы; ибо чем больше я унижалась перед тобой, тем больше надеялась снискать твое расположение и тем меньше должна была задеть славу твою. Об этом ты милостиво вспомнил, когда снисходительно указал в том письме другу на некоторые причины (но не на все!), по которым я предпочел любовь браку и свободу цепям. Я призываю Бога в свидетели, что если бы Август, владыка мира, удостоил меня браком и наделил равными правами, мне все равно показалось бы дороже и почетнее называться твоей шлюхой, чем его императрицей. Кто богат и могуществен, тот не лучше: то - дело фортуны, это - заслуга. А та продажная женщина, которая выходит замуж за богатого раньше, чем за бедного, и жаждет богатства мужа, а не себя. Такая женщина заслуживает платы, а не привязанности. Она ищет не мужчину, а его блага, и желает, если возможно, проституировать себя с тем, кто еще богаче. Аспазия ясно выразила это, когда пыталась примирить Ксенофонта с его женой: "Пока ты не придешь к мысли, что нигде нет лучшего мужчины или более желанной женщины, ты будешь постоянно искать то, что тебе кажется лучшим, и захочешь быть женатым на мужчине или женщине, которые являются самыми лучшими". Это действительно святое, а не философское чувство, и в нем говорит мудрость, а не философия. Это святая ошибка и благословенный обман между мужем и женой, когда совершенная и нерушимая привязанность сохраняет брак в неприкосновенности не столько постоянством тела, сколько целомудрием ума. Но то, что для других женщин является ошибкой, в моем случае - очевидная истина: ведь то, что они предполагают в своих мужьях, я - и весь мир с этим согласен - знаю в тебе. Моя любовь к тебе - истина, свободная от всех заблуждений. Кто из королей или философов может соперничать с твоей славой? Какая страна, какой город не жаждет увидеть тебя? Кто, спрашиваю я, не спешил увидеть ваше появление на публике и не вытягивал шею, чтобы бросить последний взгляд, когда вы уходили? Какая жена, какая служанка не тосковала по вам, когда вас не было, и не сгорала, когда вы были рядом? Какая королева не завидовала моим радостям и дивану? В вас было два качества, которыми вы могли увлечь душу любой женщины, - дар поэзии и дар пения, дары, которых не хватало другим философам. Чтобы отвлечься от трудов, ты сочинял любовные песни в метре и рифме, которые из-за их сладостных чувств и музыки пелись и перепевались, и твое имя было во всех устах. Твои сладостные мелодии не позволяют забыть тебя даже неграмотным. Благодаря этим дарам женщины вздыхали о вашей любви. И, воспевая нашу любовь, эти песни быстро разнесли мое имя по многим землям и сделали меня предметом зависти моего пола. Какое совершенство ума или тела не

украшало твою молодость? Ни одна женщина, завидовавшая тогда, не пожалела бы меня, лишенного таких прелестей. Какой враг не смягчился бы сейчас от сострадания ко мне?

"Я принес тебе зло, ты знаешь, как невинно. Не результат поступка, а намерение его совершившего делает преступлением; правосудие рассматривает не то, что происходит, а то, с каким намерением это происходит. Мое намерение по отношению к тебе ты один доказал и один можешь судить. Я отдаю все на Твое усмотрение и подчиняюсь Твоему указу.

"Скажи мне только одно: почему после нашего обращения, заповеданного тобой, я впал в забвение, чтобы больше не освежаться ни твоими речами, ни письмами? Скажи мне, говорю я, если можешь, или я скажу то, что чувствую и о чем подозревают все: желание, а не дружба влекло тебя ко мне, похоть, а не любовь. И когда желание исчезло, исчезло и то, что ты проявлял ради него. Это, возлюбленная, не столько мое мнение, сколько мнение всех. Если бы оно было только моим, а любовь твоя нашла бы защитников, чтобы отвести мою боль. Если бы я мог придумать какую-нибудь причину, чтобы оправдать тебя и одновременно прикрыть свою дешевизну. Послушай, умоляю, о чем я прошу, и это покажется тебе маленьким и очень легким. Раз уж я обманута вашим присутствием, то хотя бы облеките обеты в слова, которых у вас предостаточно, и сохраните передо мной сладость вашего образа. Я напрасно буду ожидать от тебя щедрости в делах, если найду тебя скупым в словах. Воистину я думала, что заслужила от тебя многое, когда делала все ради тебя и до сих пор продолжаю повиноваться. Когда я была еще совсем девочкой, я дала суровые обеты монахини, но не из благочестия, а по вашему повелению. Если я ничего не заслужила от тебя, то как напрасны мои труды! Я не могу ожидать награды от Бога, поскольку ничего не делала из любви к Нему. За тобой, спешащим к Богу, я следовал, вернее, шел впереди. Ибо, вспомнив, как жена Лота повернула назад, ты сначала предал меня Богу, связанного клятвой, а потом себя. Этот единственный акт недоверия, признаюсь, огорчил меня и заставил покраснеть. Видит Бог, по вашему приказу я последовал бы за вами или опередил бы вас в огненные места. Ибо сердце мое не со мной, а с вами, и теперь, как никогда, если не с вами, то нигде, ибо без вас оно не может существовать. Чтобы сердцу моему было хорошо с тобой, позаботься об этом, прошу я; и будет хорошо, если оно найдет тебя доброй, воздающей милостью за милость - малым за многое. Возлюбленный, если бы твоя любовь была менее уверена во мне, чтобы она могла быть более заботливой; я так обезопасил тебя, что ты небрежен. Вспомни все, что я сделал, и подумай, чем ты обязан. Пока я наслаждался с вами плотскими утехами, многие сомневались, действовал ли я по любви или по похоти. Теперь конец проясняет начало; я отрезал себя от удовольствий, чтобы повиноваться воле Твоей. Я не оставил себе ничего, кроме того, чтобы быть больше, чем когда-либо, Твоим. Подумай, как нечестиво было бы с твоей стороны, если бы за все большее полагалось меньшее, почти ничего; особенно когда просят мало, и это так легко для тебя. Во имя Бога, которому вы дали обет, дайте мне то, что от вас возможно, - утешение в виде письма. Я обещаю, что, освежившись, буду служить Богу с большей готовностью. Когда в прежние времена ты звал меня к удовольствиям, ты искал меня частыми письмами и никогда не переставал своими песнями поддерживать твою Гелоизу на всех языках; улицы, дома вторили мне. Насколько же лучше, чтобы ты теперь побуждал меня к Богу, чем тогда к похоти? Подумай о том, что ты хочешь; прислушайся к тому, о чем я прошу; и длинное письмо я завершу кратким концом: прощай только один!"

Замечания по поводу этого письма могли бы показаться осквернением святыни - а осквернил ли он эту святыню? Он не всегда поклонялся ей. Элоиза знала это, несмотря на всю свою любовь. Она и говорила об этом, используя фразеологизмы, огрубевшие под воздействием обличающего духа латинского монашества. Как верно она излагает ситуацию и как ясно

мыслит, различая прекрасное и истинное в любви и браке. Все письмо хорошо организовано и написано в стиле, свидетельствующем о подготовке автора в области латинской средневековой риторики. Оно не менее глубоко прочувствовано, поскольку составлено с тщательностью и мастерством. Очевидно, что писательница принадлежит к эпохе Средневековья; ее нередкая прозаичность была свойственна не ее полу, а ее времени; и она так естественно цитирует древних; то, что они говорят, должно быть убедительным. Как в письме раскрываются мотивы ее собственного поведения: не ради Бога, не ради Царства Небесного, а ради Абельяра она стала монахиней. У нее не было к этому склонности; ее письма не свидетельствуют о том, что она когда-либо по-настоящему и спонтанно предавалась своему призванию. Абельяр был ее Богом, и как своего Бога она придерживалась его до конца; хотя, как мы увидим, она уделяла внимание и религиозным темам. Кроме того, ее положение монахини и настоятельницы не могло не навязывать ей такие темы.

Есть ли еще одно такое любовное письмо, в котором излагается ситуация, столь тройственная и безнадежная? И любовь, которая наполняет письмо, которая пульсирует и горит в нем, которая говорит и спорит в нем, насколько абсолютна эта любовь. Это любовь, доведенная до конца; она включает в себя всю женщину и всю ее жизнь; все, что находится за пределами ее понимания и заботы, презирается и отвергается. Эта любовь до крайности смиренна и в то же время осознает свою чистоту и ценность; ее огорчает мысль о том, что она может пробудить чувство более низкое, чем она сама. Элоиза была и остается Элоизой, преданной и самоотверженной в своей любви. Но ситуация превратилась в пытку; ее сердце наполняется всевозможными болями, старыми и новыми, пока оно не вынуждено отстаивать свое право хотя бы на утешение. Так любовь Гелоизы становится настойчивой и требовательной. Может быть, это обременительно для человека, который теперь может пожелать больше не думать о страсти, не желать, чтобы его любили таким образом? В своем ответе Абельяр не раскрывает себя; он, кажется, занимает позицию, которая, возможно, была самым верным выражением его изменившегося "я".

"Илоизе, возлюбленной сестре во Христе, Абельярд, брату в том же".

Эта надпись служила мягким напоминанием об их нынешних отношениях - во Христе. Писатель начинает: то, что он не писал со времени их обращения, следует объяснить не его небрежностью, а его уверенностью в ее мудрости; он не думал, что она, столь полная благодати, утешала своих сестер-монахинь, когда была настоятельницей, может как настоятельница нуждаться в наставлении или увещании для наставления своих дочерей; но если в своем смирении она почувствует необходимость в его наставлении в вопросах, касающихся Бога, она может написать, и он ответит, как Господь даст. Благодарение Богу, наполнившему их сердца - ее и монахинь - заботой о его опасностях и сделавшему их причастными к его страданиям; по их молитвам божественное милосердие защитило его. Он поспешил послать Псалтирь, которую просила его сестра, прежде дорогая ему в мире, а теперь самая дорогая во Христе, чтобы помочь их молитвам. О силе молитвы с Богом и святыми, и особенно молитвы женщин за близких им людей, часто говорится в Писании; он приводит ряд отрывков в доказательство этого. Пусть они побудят ее молиться за него. Он с нежной благодарностью вспоминает молитвы, которые монахини возносили за него, и прилагает краткую молитву о его безопасности, которую он просит и умоляет использовать в их ежедневных канонических часах. Если же Господь предаст его в руки врагов, чтобы убить его, или если он встретит свою смерть каким-либо образом, он просит, чтобы его тело было доставлено в Параклит для погребения, чтобы вид его гроба мог побудить его дочерей и

сестер во Христе молиться о нем; Ни одно место не может быть столь безопасным и спасительным для души горько раскаивающегося в своих грехах человека, как место, посвященное истинному Параклиту - Утешителю; и не найти более подходящего христианского погребения, чем среди женщин, посвященных Христу по обету. Он просит, чтобы та великая забота, которую они проявляют сейчас о его телесной безопасности, проявлялась и впоследствии о спасении его души, и своей молитвой об умершем человеке показать, как они любили его при жизни. Письмо завершается не личным обращением к Гелоисе, а таким дистихом:

"Vive, vale, vivantque tuae valeantque sorores,
Vivite, sed Christo, quaeso, mei memores".

Таким образом, против мольбы Гелоизы о любви Абеляр поднял руки ладонями наружу, отталкивая ее. Его письмо игнорировало все то, что наполняло душу и письмо Гелоизы. В его ответе не было слов душевной привязанности, и его тон не был таким формальным, как кажется сейчас. Когда Абеляр просил молитв Гелоизы и ее монахинь, он имел в виду именно это; он желал действенности их молитв. Затем он пожелал быть похороненным среди них. Мы тронуты этим; но, опять же, Абеляр имел в виду, как он сказал, благополучие своей души; это не было любовным чувством. Письмо всколыхнуло в сердце Гелоизы мятежный крик против жестокости Бога, если не Абеляра, крик души против жизни и спокойное отношение того, кто больше не был - или, по крайней мере, не хотел быть - тем, кем он был для нее.

Ее единственным, рядом с Христом, его единственным во Христе".

"Я удивляюсь, моя единственная, что, вопреки эпистолярному обычаю и естественному порядку вещей, в приветствии своего письма вы поставили меня перед собой, женщину перед мужчиной, жену перед мужем, служанку перед господином, монахиню перед монахом и священником, диаконису перед аббатом. В правильном порядке тот, кто пишет начальнику, ставит свое имя последним, а когда пишет нижестоящему, имя писателя должно стоять впереди. Мы также удивлялись, что там, где вы должны были дать нам утешение, вы усугубили наше уныние и возбудили слезы, которые должны были утишить. Как мы могли сдерживать слезы, читая то, что вы написали в конце: "Если Господь предаст меня в руки врагов моих, чтобы умертвить меня"! Дорогая, как ты могла подумать или сказать такое? Пусть Бог никогда не забывает Своих служанок, чтобы оставить их жить, когда вас уже не будет! Пусть Он никогда не назначит нам жизнь, которая будет тяжелее любой смерти! Вам надлежит совершить отпевание и предать Богу наши души, а также отправить к Богу тех, кого вы собрали для Него, - чтобы вы больше не беспокоились и следовали за нами тем охотнее, что уверены в нашей безопасности. Воздержитесь, милорд, прошу вас, от того, чтобы такими словами делать несчастных еще более несчастными; не губите нашу жизнь до того, как мы умрем. Достаточно для дня зла, и этот день придет ко всем с горечью. "Какая нужда, - говорит Сенека, - усугублять зло и разрушать жизнь перед смертью?

"Ты просишь только об одном: чтобы в случае твоей смерти, когда тебя нет с нами, мы привезли твое тело на наше кладбище, дабы, будучи всегда в нашей памяти, ты получил большую пользу от наших молитв. Думали ли вы, что ваша память может ускользнуть от нас? Как мы можем молиться с рассеянным умом? Что нам остается делать с языком или разумом? Когда разум безумствует против Бога, он не столько умиротворяет Его молитвой, сколько раздражает жалобами. Мы могли бы только плакать, стремясь следовать за вами, а не хоронить вас. Как мы могли жить после того, как потеряли в Тебе жизнь? Мысль о вашей смерти - это смерть для нас; а что будет на самом деле? Дай Бог, чтобы нам не пришлось совершать эти обряды над тем, от кого мы их ждем; пусть мы идем впереди, а не следуем за

ним! Сердце, сокрушенное горем, не спокойно, и ум, колеблемый бедами, не открыт для Бога. Не препятствуйте, умоляю, богослужению, которому мы посвящены.

"На что мне надеяться, когда тебя нет? Или какая причина продолжать это паломничество, где у меня нет утешения, кроме тебя? И о тебе я знаю только то, что ты живешь, поскольку твое восстанавливающее присутствие не дано мне. О! - если можно так сказать, - как жесток был ко мне Господь! Неистовое милосердие! Фортуна опустошила свой колчан против меня, так что другим нечего бояться! Если бы хоть один дротик остался, во мне не нашлось бы места для новой раны. Фортуна боится только того, чтобы я не избежал ее мучений через смерть. Несчастный и жалкий! В тебе я был вознесен над всеми женщинами; в тебе я еще более роковым образом низвергнут. Какая слава была у меня в тебе, какое разорение я имею теперь! Фортуна сделала меня счастливейшей из женщин, чтобы я стала самой несчастной. Обида была тем более возмутительной, что все пути добра были нарушены. Пока мы предавались любовным утехам, божественная строгость не щадила нас. Когда же мы сделали запретное законным и браком стерли пятна блуда, на нас обрушился гнев Господень, нетерпеливый к незапятнанному ложу, когда оно долго терпело оскверненное. Человек, взятый в прелюбодеянии, был бы сполен наказан тем, что постигло вас. То, что другие заслужили за прелюбодеяние, ты получил от брака, который, как ты думал, все искупил. Прелюбодейки приносят своим ухажерам то, что принесла вам ваша собственная жена. Не тогда, когда мы жили ради удовольствий, но когда, разлученные, мы жили в целомудрии: вы - в парижских школах, я - по вашему повелению в монастыре Аржантей; вы посвящали себя учебе, я - молитве и святому чтению; тогда только вы понесли наказание за то, что мы совершили вместе. Один ты понес наказание, которого заслуживал меньше, чем я. Когда ты унизил себя и возвысил меня и всех моих родственников, ты мало заслужил это наказание ни от Бога, ни от этих предателей. Несчастливая я, рожденная для такого преступления! О женщина, вечно губящая самых благородных мужчин! [4]

"Искуситель хорошо знает, как легко можно погубить человека с помощью жены. Он обрушил на нас свою злобу, и тех, кого он не смог сбить с пути блудом, он попытался с помощью брака, используя добро, чтобы причинить зло там, где злые средства не помогли. Я благодарю Бога хотя бы за то, что искуситель не склонил меня к согласию с тем, что стало причиной злого поступка. И все же, хотя в этом разум меня оправдывает, слишком много грехов было до этого, чтобы оставить меня без вины в этом преступлении. Долго служа запретным радостям, я заслужил наказание, которое теперь постигает меня за прошлые грехи. Пусть дурной конец будет приписан дурному началу! Пусть мое раскаяние возместит то, что я совершил, и пусть долгое раскаяние в какой-то мере компенсирует наказание, которое вы понесли! То, что ты однажды претерпел телом, пусть я с раскаянием перенесу до конца жизни, чтобы таким образом принести удовлетворение тебе, если не Богу. Признаваясь в немощах своей самой несчастной души, я не могу найти покаяния, чтобы принести его Богу, которого я не перестаю обвинять в крайней жестокости по отношению к тебе. Восставая против Его правления, я больше оскорбляю Его негодованием, чем умиротворяю покаянием. Ибо нельзя назвать покаянием грешника то, что, как бы ни страдало тело, разум сохраняет волю к греху и по-прежнему горит теми же желаниями. На исповеди легко обвинить себя в грехах, а также совершить покаяние телом; но трудно отвратить сердце от желания его величайших радостей! [5] Любовные наслаждения, которые мы познали вместе, не могут быть мне неприятны и изгнаны из моей памяти. Куда бы я ни повернулся, они давят на меня, не оставляют моих мечтаний. Даже в торжественные моменты мессы, когда молитва должна быть самой чистой, их призраки настигают мою душу. Когда я должен сокрушаться о содеянном, я вздыхаю о том, что потерял. Не только наши поступки, но и времена и места крепко засели в моей памяти, и тело мое дрожит. Воистину, я

жалок, и только и могу произнести этот вопль души: "Жалкий я, кто избавит меня от тела смерти сей? Если бы я мог с истиной добавить то, что следует за этим: "Благодарю Бога через Иисуса Христа, Господа нашего". Такая благодарность, дорогая, может быть и у тебя, ведь один телесный недуг исцеляет от многих душевных мук, и Бог может быть милостив там, где Он, казалось, был против тебя; как добрый врач, который не жалеет боли, необходимой для спасения жизни. Но меня терзают страсти и пламя воспоминаний. Они называют меня целомудренной, не зная, что я лицемерка. Чистоту плоти они считают добродетелью, которая относится к душе, а не к телу. Получая похвалу от людей, я не заслуживаю ее от Бога, который знает сердце. Меня называют религиозным в то время, когда большая часть религии - лицемерие, и когда хвалят того, кто удерживается от преступления против человеческого закона. Возможно, достойное и угодное Богу поведение - какими бы ни были намерения - кажется похвальным, чтобы не скандалить в Церкви, не хулить имя Господа и не дискредитировать религиозный орден. Возможно, воздержание от зла - это благодать. Но в Писании сказано: "Воздерживайся от зла и твори добро"; и тщетно пытается сделать то или другое тот, кто не действует из любви к Богу. Бог знает, что я всегда боялся обидеть Тебя больше, чем Его; и желал угодить скорее Тебе, чем Ему. Твое повеление, а не Божественная любовь надели на меня это одеяние религии. Какую жалкую жизнь я веду, если напрасно терплю все это здесь и не имею награды в будущем. Мое лицемерие давно обманывает вас, как и других, и поэтому вы желаете моих молитв. Не будьте так уверены; я нуждаюсь в ваших молитвах; не отказывайтесь от их помощи. Не отнимайте лекарство, считая меня целым. Не переставайте считать меня нуждающимся; не считайте меня сильным; не откладывайте свою помощь. Не восхваляйте меня, умоляю. Никто из знатоков медицины не станет судить о внутренней болезни по внешним признакам. Твоя похвала тем опаснее, что я люблю ее и хочу всегда угождать тебе. Будь в отношении меня скорее боязливым, чем уверенным, чтобы я мог получить помощь от твоей заботы. Не пытайтесь подстегнуть меня, цитируя: "Ибо сила совершается в немощи" или "Не венчается тот, кто не боролся в законной борьбе". Я не ищу венца победы; мне достаточно избежать опасности; лучше избегать опасности, чем вести войну! В какой бы уголок неба ни поместил меня Бог, это меня удовлетворит. Послушайте, что говорит святой Иероним: "Я признаю свою слабость; я не хочу сражаться в надежде на победу, чтобы не проиграть". Зачем отказываться от определенности, чтобы следовать за неопределенностью?"

Это письмо дает представление об уме Гелоизы, ее сильной хватке и способности рассуждать, хотя рассуждения здесь смятены страстью. Яростно, полуослепленная своей болью, она заявляет об извращениях Провидения, как они смотрят на нее. Такое раскрытие женского разума говорит о том, насколько широкой по мысли и воспитанной была та великая любовь, в которую была вложена вся ее душа, как разум, так и сердце. Ее любовь была великой, уникальной не только по силе чувства, но и по силе и размаху мысли, с помощью которой страсть и чувство были доведены до конца, до последних выводов преданности. В письме также показана женщина, которую стресс страдания заставил произносить крики и хвататься за средства, которые ее более спокойная сущность оставила бы без внимания. Не лицемерие скрывать желания или фантазии, которые никогда бы не осуществились. Рассказывать о них - не истинное раскрытие себя, а клевета. Раздираемая болью, Гелоиза делает себя более мерзкой и нуждающейся, чем в иные моменты, когда она знала себя. Однако письмо также обнажает ее, и в наготу есть доля правды. Несомненно, монашеское одеяние облекало лицемерку. Что бы она ни чувствовала - а здесь мы видим худшее из того, что она чувствовала, - перед миром она должна была вести себя как монахиня. Скоро мы увидим, как она заставляла себя вести себя или быть монахиней по отношению к Абельяру.

Абеляр ответил письмом, наполненным религиозными доводами и утешениями. Оно было сдержанным, твердым, авторитетным и сильным в тех аргументах относительно милосердия Божьего, которые выдержали испытание временем. Если они иногда не могут удовлетворить озлобленную душу, то, по крайней мере, это лучшее, что знал человек. И в то же время письмо спокойно и благородно привязано друг к другу - какое место в нем занимали бы протесты любви? Они только усугубили бы зло, подлили бы масла в огонь страстных страданий Гелоизы.

Главная нота заложена в обращении: "Супруге Христа, Его слуге". Письмо стремится обратить мысли Гелоизы к ее монашескому призванию и спасению души. В нем ее жалобы разделены на четыре части. Во-первых, он поставил ее имя на первое место, потому что она стала его начальницей с момента своего бракосочетания с его господином Христом. Иероним в письме к Евстохию называл ее госпожой, когда она стала супругой господина Иеронима. Абеляр с помощью цитат из Песни Песней показывает славу супруги и то, как ее молитв должен искать тот, кто является слугой ее Мужа. Во-вторых, что касается ужаса, вызванного в ней его упоминанием об опасности и возможной смерти, он указывает, что в своем первом письме она запретила ему писать об этих опасностях; если они принесут ему смерть, она должна считать это добрым избавлением. Она не должна желать, чтобы его страдания затягивались, даже ради нее. В-третьих, он показывает, что его похвала ей оправдана даже при отказе от ее заслуг - как сказано, кто унижает себя, тот возвысится. Он предостерегает ее от ложной скромности, которая может оказаться тщеславием.

Наконец, он обращается к старой и непрекращающейся жалобе, которую она подает на Бога за жестокость, когда ей следовало бы прославлять Его; он думал, что эта горечь, столь опасная для нее и столь болезненная для него, ушла. Если она хочет угодить ему, пусть отбросит ее; сохранив ее, она не сможет угодить ему или продвинуться вместе с ним к блаженству; пусть у нее будет столько религии, чтобы не отделять себя от него, спешащего к Богу; пусть она утешается тем, что они идут к одной цели. Затем он показывает ей, что его наказание было как справедливым, так и милосердным; он заслужил его от Бога, а также от Фульберта. Если она задумается, то увидит в этом Божью справедливость и Его милость; Бог спас их от кораблекрушения, воздвиг преграду против позора и похоти. Для него самого наказание было очищением, а не лишением; разве она, его неразлучный товарищ, не будет участвовать в действии этой благодати, даже если она разделила вину и ее помилование? Когда-то он думал связать ее с собой узами брака; но Бог нашел средство обратить их обоих к Нему; и Господь продолжает Свою милость к ней, заставляя ее рождать духовных дочерей, когда в противном случае она родила бы только детей по плоти; в ней проклятие Евы обратилось в благословение Марии. Бог очистил их обеих; кого Бог любит, того Он исправляет. Пусть ее мысли будут посвящены Сыну Божьему, которого схватили, тащили, били, оплевали, увенчали терновым венцом, повесили на мерзком кресте. Пусть она думает о Нем, как о своем супруге, и о Нем пусть сетует; Он купил ее Собой, Он возлюбил ее. По сравнению с Его любовью, его собственная (Абелярда) была похотью, ищущей удовольствия, которое он мог бы получить от нее. Если он, Абеляр, и страдал за нее, то не по своей воле и не ради нее, как страдал Христос и ради ее спасения. Пусть она плачет о Том, Кто сделал ее целой, а не о том, кто ее развратил; о своем Искупителе, а не о том, кто ее осквернил; о Господе, умершем за нее, а не о живом рабе, только что освободившемся от смерти. Пусть его сестра с терпением примет то, что пришло к ней по милости Того, Кто ранил тело, чтобы спасти душу.

"Мы одно во Христе, как и через брак стали одной плотью. Все, что принадлежит тебе, не чуждо мне. Христос - твой, потому что ты - Его супруга. И теперь у тебя есть я слуга, который

раньше был твоим господином - слуга, соединенный с тобой духовной любовью. Я уповаю то, что ты умоляешь Его о такой защите, какой не могут добиться мои собственные молитвы. Чтобы ничто не препятствовало этому ходатайству, я сочинил эту молитву, которую и посылаю тебе: "О Боже, создавший женщину из мужского начала и санкционировавший таинство брака; даровавший моей немощи лекарство от ее недержания; не презри молитв служанки Твоей и молитв, которые я возношу за свои грехи и грехи моей любимой. Помилуй наши великие преступления, и пусть огромность наших проступков найдет величие Твоего неизреченного милосердия. Накажи виновных в настоящем; пощади в будущем. Ты соединил нас, Господи, и разделил, как Тебе было угодно. Ныне милосердно заверши то, что Ты начал в милосердии; и тех, кого Ты разделил в этом мире, соедини навеки на небесах, Ты, Который есть наша надежда, наша доля, наше ожидание, наше утешение, Господь, благословенный вовеки. Аминь.

"Прощай во Христе, супруг Христов; во Христе прощай и во Христе живи. Аминь".

В своем следующем письме Гелоиза повинуется и обращает свое перо, если не мысли, к темам, подсказанным наставлениями Абеляра. Короткое схоластически сформулированное обращение не может быть переведено на современный лад: "Domino specialiter sua singulariter".

"Чтобы у вас не было больше причин называть меня непокорным, ваше повеление обуздывает слова безудержной скорби; в письме я умерил свой язык, чего не смог бы сделать в речи. Ничто так не властно над нами, как наше сердце, которое заставляет нас повиноваться чаще, чем само повинуется нам. Когда наши привязанности побуждают нас, мы не можем сдерживать внезапный порыв, чтобы не вырваться в слова; как написано: "От полноты сердца говорят уста". Так и я воздержусь от письма, если не смогу контролировать свои слова. Если бы скорбящее сердце было так же готово повиноваться, как и пишущая рука! Вы можете позволить себе какое-то средство от горя, даже если не в состоянии полностью его развеять. Как один вбитый гвоздь выбивает другой, так и новая мысль вытесняет свою предшественницу, и разум на время освобождается. Кроме того, мысль поднимает ум и уводит его от других мыслей более эффективно, если предмет мысли прекрасен и имеет большое значение".

Остальная часть этого длинного письма показывает, как Элоиза применяет свои принципы на практике. Она заставляет свой ум размышлять, а перо - рассуждать на темы, которые могли бы занять мысли настоятельницы - темы, которые, более того, удовлетворили бы Абеляра и вызвали бы длинные ответные письма. Действительно ли ее волновали эти вопросы или она вообще о них заботилась; или же она обращалась к ним, чтобы отвлечься и поддержать некое жалкое подобие общения с тем, кто не хотел и не мог больше быть ее любовником; или же все эти мотивы смешались, и в какой пропорции, возможно, лучше оставить на усмотрение Того, Кто испытывает сердце.

Настоятельница пишет:

"Все мы здесь, слуги Христовы и дочери твои, обращаемся к твоему отцу с двумя просьбами, которые считаем самыми необходимыми. Первая - чтобы ты наставил нас относительно происхождения ордена монахинь и оснований для нашего призвания. Другая - чтобы вы составили письменный *регламент*, подходящий для женщин, который бы предписывал и устанавливал порядок и обычаи нашего монастыря. Мы не находим среди трудов святых отцов ни одной подходящей для женщин *регулы*. Это явный недостаток монастырских учреждений, что одни и те же правила должны налагаться и на монахов, и на монахинь, и что слабый пол должен нести то же монашеское иго, что и сильный".

Поставив эту задачу перед Абэлларом, Гелоиза приступает к показу того, как в различных монастырских *правилах*, начиная с Бенедикта, не были учтены привычки, потребности и слабости женщин, поскольку до сих пор *эти правила* были посвящены слабостям мужчин. Она затрагивает вопросы одежды и диеты, а также все, что касается жизни монахинь. Она пишет как человек, сведущий в Писании и трудах Отцов, и излагает все в деталях, с восхитительным пониманием всех тонкостей. В заключение она напоминает Абеляру, что именно он при жизни должен установить для них *правила, которым* они будут следовать вечно; после Бога он их основатель. Впоследствии у них может появиться учитель, который будет строить по чужому образцу; возможно, такой учитель будет менее внимателен и понятлив, и его не будут слушаться так же охотно, как его самого; он должен говорить, а они будут слушать. *Долина*.

Первое из писем Элоизы - великое выражение великой любви; во втором страдание движет рукой писательницы; в третьем она обретает самообладание; она подавляет свое сердце и пишет письмо, рассуждающее и безличное от начала до маленькой *Долины* в конце.

В ответ Абеляр написал длинное послание о происхождении ордена монахинь на основании Писания, а вскоре за ним последовало другое, еще более длинное, содержащее наставления, советы и правила для монахинь Параклита. Он также написал им письмо об изучении Священного Писания. С этого времени он доказал свою преданность Илоизе и ее монахиням большим количеством трудов, которые он написал для их назидания. Илоиза прислала ему длинный список вопросов о непонятных фразах и запутанных местах Писания, на которые он старательно и подробно отвечал[6]. Затем он послал ей сборник гимнов, написанных или "переложенных" им самим для использования монахинями, сопроводив его предисловием: "По твоим молитвам, сестра моя Илоиза, некогда дорогая мне в мире, а теперь самая дорогая во Христе, я сочинил то, что по-гречески называется гимнами, а по-еврейски *тиллимами*". Затем он объясняет, почему, уступая просьбам монахинь, он написал гимны, которыми так богата Церковь.

Затем он составил для них большой том проповедей, который также отправил вместе с письмом к Гелоизе: "Закончив книгу гимнов и последований, почитаемая во Христе и любимая сестра Елоиза, я поспешил сочинить несколько проповедей для вашей общины; я уделял больше внимания смыслу, чем языку. Но, возможно, ненаучный стиль хорошо подходит для простых слушателей. При составлении и расположении этих проповедей я следовал порядку церковных праздников. Прощай в Господе, раба Его, некогда дорогая мне в мире, а теперь самая дорогая во Христе: по плоти - моя жена, теперь - моя сестра по духу и соратница в нашем священном призвании".

Впоследствии, когда его взгляды были осуждены Сенским собором, он послал Гелоизе исповедание веры. Вскоре после этого его бурная жизнь нашла последнее пристанище в монастыре Ключи. Последние годы его жизни (мира?) описаны в письме к Гелоизе от доброго и почитаемого аббата Петра Преподобного. Он пишет, что с радостью получил письмо, которое продиктовала ему ее привязанность[7], и теперь пользуется первой возможностью выразить свое признание ее привязанности и свое почтение к ней самой. Он упоминает о ее увлеченных занятиях (столь редких для женщин) перед принятием пострига, а затем о славном примере ее мудрой и святой жизни в священном призвании монахини - ее победе над гордым князем мира сего. Его восхищение ею было глубоким, а выражение его - крайним. Ученая, мудрая и святая женщина не может быть восхвалена более горячо, чем Гелоиза, которую восхваляет этот добрый человек. Он говорил о преимуществах, которые мог бы получить его монастырь от ее присутствия, а затем продолжил:

"Но хотя Божье провидение отказало нам в этом, нам было даровано наслаждаться присутствием того, кто был вашим, - мастера Питера Абеляра, человека, о котором всегда говорили с честью как об истинном слуге Христа и философе. Божественный промысел поместил его в Ключни на последние годы жизни, и через него наш монастырь обогатился сокровищами, богаче золота. Никакое краткое письмо не сможет передать справедливость его святой, смиренной и преданной жизни среди нас. Я не видел равного ему по скромности одеяний и манер. Когда в толпе наших братьев я заставлял его занять первое место, по скудости одежды он казался последним из всех. Часто я изумлялся, когда монахи проходили мимо меня, видя, как такой великий и знаменитый человек презирает и унижает себя. Он был воздержан в еде и питье, отказываясь и осуждая все, что выходило за рамки самого необходимого. Он был усерден в учебе, часто молился, всегда молчал, если только не был вынужден отвечать на вопросы брата или излагать перед нами священные темы. Он принимал причастие так часто, как это было возможно. Воистину его ум, его язык, его поступки учили и служили примером религии, философии и образованности. Так он жил с нами, человек простой и праведный, боящийся Бога, отвращающийся от зла, посвящающий Богу последние дни своей жизни. Наконец, по причине его телесных немощей, я отправил его в тихое и благодатное убежище на берегу Саоны. Там он склонился над своими книгами, пока хватало сил, постоянно молясь, читая, записывая или диктуя. В этих священных занятиях, не спя, а бодрствуя, он был найден небесным Посетителем, который позвал его на вечный брачный пир не как глупую, а как мудрую Деву, несущую свой светильник, наполненный маслом - сознанием святой жизни. Когда он пришел, чтобы отдать последний долг человечества, его болезнь была недолгой. Со святой набожностью он исповедовал католическую веру, а затем свои грехи. Братья, которые были с ним, могут свидетельствовать, как благочестиво он принял виатикум в том последнем путешествии и с какой горячей верой отдал свое тело и душу своему Искупителю. Так закончил свои дни этот господин Петр. Тот, кто был известен всему миру славой своего учения, поступил в школу Того, Кто сказал: "Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем"; и, оставаясь кротким и смиренным, он перешел к Нему, как мы можем верить.

"Почтенная и дражайшая сестра в Господе, того, кто когда-то был соединен с тобой по плоти, а затем более прочной цепью Божественной любви, его вместо тебя, или как другую тебя, Господь держит в Своем лоне; и в день Своего пришествия Его благодать восстановит его для тебя".

После этого аббат посетил Параклита, а вернувшись в Ключни, получил от настоятельницы такое письмо:

"Божья милость посетила нас, мы были посещены благосклонностью вашей милости. Мы рады, добрейший отец, и славим, что ваше величие снизошло к нашему ничтожеству. Посещение вас - честь даже для великих. Остальные могут знать, какую огромную пользу им принесло присутствие вашего высочества. Я не могу передать словами или даже мысленно постичь, насколько благотворным и приятным был для меня ваш приезд. Вы, наш аббат и наш господин, отслужили с нами мессу шестнадцатого числа календ прошлого декабря; вы посвятили нас Святому Духу; вы питали нас Божественным Словом; вы дали нам тело господина и подтвердили этот дар из Ключни. Мне же, недостойной быть вашей служанкой, хотя словом и письмом вы называли меня сестрой, вы дали в залог искренней любви привилегию трикенария, который братья Ключни должны совершить после моей смерти на благо моей души. Вы обещали подтвердить это своей печатью. Да исполнится это, милорд. Да будет вам угодно также прислать мне другой запечатанный свиток, содержащий отпущение грехов магистра, чтобы я мог повесить его на его могиле. Помните также, ради

Бога, о нашем и вашем Астралабиусе, чтобы получить для него пребенду от епископа Парижского или другого. Прощайте. Да хранит вас Бог и дарует нам когда-нибудь ваше присутствие".

Добрый аббат ответил добрым и ласковым письмом, подтверждая свой дар трикенария, обещая сделать для Астралабия все, что в его силах, и отправив вместе с письмом запись об отпущении грехов Абеяра, которая гласила:

"Я, Петр, аббат Ключи, принявший Петра Абеяра в монахи в Ключи и предоставивший его тело, тайно перевезенное, аббатисе Гелоизе и монахиням Параклита, отпускаю ему грехи, во исполнение моей должности (*pro officio*), властью всемогущего Бога и всех святых".

Абеяр умер в 1142 году в возрасте шестидесяти трех лет. Через двадцать один год после него в том же возрасте умерла Гелоиза, которая была похоронена в одной гробнице с ним в Параклите:

"Hoc tumulo abbatissa jacet prudens Heloïssa".

ГЛАВА XXVI

НЕМЕЦКИЕ СООБРАЖЕНИЯ: ВАЛЬТЕР ФОН ДЕР ФОГЕЛЬВЕЙДЕ

Критика мира феодализма, рыцарства и любви может быть получена из впечатлений и темпераментных реакций некоего мыслящего атома, вращающегося в нем. Этим атомом был Вальтер фон дер Фогельвейде, немец, рыцарь, миннезингер и национальный поэт, чьи мысли были движимы инстинктами его касты и расы.

По языку, темпераменту и характеру немцы к востоку от Рейна были немцами XIII века. Они приняли и даже жизненно усвоили латинское христианство; те из них, кто был образован, получили латинское образование. И все же их натуры, хотя и несколько смягченные, в значительной степени оставались германскими. Более того, на протяжении веков они приобрели - или, скорее, никогда не теряли - национальную антипатию к этим римским папским источникам власти, которые, казалось, высасывали немецкое золото и земли в обмен на духовные заверения и политическое предательство.

В немецкую культуру вошел и другой, уже средневековый элемент, а именно: французские артурианские романы и лирические моды Прованса, которые, действуя сообща, пленили модные немецкие круги от Рейна до Дуная. Тем не менее, немецкий характер сохранился и в "*Minnelieder*", последовавших за провансальской поэзией, и в "*höfisch*" (придворных) эпосах, которые были ощутимыми переводами с французского.^[8] Выдающаяся группа немецких поэтов, чья жизнь приходится на 1200 год, была такой же немецкой, как и их язык, хотя они заимствовали у других форму и содержание своих сочинений.

Не может быть лучших немцев, чем два самых вдумчивых из этой группы, Вольфрам фон Эшенбах и Вальтер фон дер Фогельвейде. Первый из них наиболее по-немецки боролся с древней темой "из страданий - мудрость", которую он вложил в сказку о *Парцифале*. Его

великая поэма, созданная трудом и потом, была могучей в своих кульминациях и способна укрепить сердца тех людей, которые через горе, одиночество и искушения отчаяния становились "медленно мудрыми".

Добродетели, которые Вольфрам восхвалял и воплощал в своем герое, были теми, которые восхвалялись в стихах и даже, можно думать, с трудом демонстрировались в поведении Вальтера фон дер Фогельвейде,^[9] самого знаменитого из миннезингеров, ставшего силой в немецких землях благодаря своим *Sprüche*, или стихам личного и политического характера. О его жизни известно меньше, чем о его цельных и мужественных взглядах, поэтических фантазиях, размышлениях, надеждах и великих депрессиях. Многие места претендуют на честь его рождения, которое произошло несколько раньше 1170 года. Он был беден и всю свою молодость и юность переезжал из замка в замок и от двора ко двору, стремясь получить хоть какое-то вознаграждение за свои прекрасные стихи и приятное общество. Так он многому научился, "поднимаясь по чужой лестнице" вместе со своими товарищами в Вартбурге ландграфа Германа или при австрийском герцогском дворе.

Сprüche Вальтера наиболее точно передают его настроения и отражают его мировоззрение. Его очаровательные "*Миннелидеры*" более условны. Придворные немецкие любовные песни, носящие это название, были подвержены влиянию условностей провансальской поэзии, на которую они опирались. Сильная натура могла использовать их с силой или порвать с их влиянием. Вальтер сделал своим высоким условным знаком труверов и трубадуров, что любовь возвышает существо влюбленного. Помимо этого, а также легких форм и фраз, характерных для подобной поэзии, его *Lieder* несут в себе естественное чувство, радость и нравственное легкомыслие, в зависимости от темы; они также могут выражать убеждения Вальтера.

Приведем примеры: *Tagelied*^[10] Вальтера имитирует провансальскую *alba* (рассвет), в которой рыцарь и прогульщица оплакивают приход света и разлуку, которую он несет. Гораздо более радостной и сколь угодно безнравственной является *Unter der Linde*, самая известная из его песен. В ней чудесно передано настроение воспоминаний о радости любви и ее предвкушения. Аморальность полная (если быть серьезным), и она становится наиболее манящей благодаря полному удовольствию девушки, которая поет песню - ни раскаяния, ни сожаления, только радость и плутовской смех.

Вальтер был молод, он был рыцарем и миннезингером; он, несомненно, любил, и именно так! В его песнях о любви много говорится о красном рте, пригодном для поцелуев, - и мне неважно, кто это знает. Но он также осознает и воспекает высоту, широту и ценность любви истинной и стабильной, благословение и завершение двух жизней, которые никогда не приходят к фальшивому сердцу"^[11] Он, кажется, считает необходимым защищать любовь как таковую, возможно, потому, что брак воспринимался более серьезно в этой подражательной немецкой литературе, чем во французских и провансальских оригиналах: "Кто говорит, что любовь - это грех, пусть хорошо подумает. В ней много чести, доброты и счастья. Если один другому делает зло, любовь огорчается. Я не имею в виду ложную любовь; ее лучше назвать нелюбовью. Я не друг ей". Но его мысли быстро переходят к любви как к прочному союзу: "Он счастливый мужчина, она счастливая женщина, чьи сердца верны друг другу; жизнь обоих возрастает в цене и ценности; благословенны их годы и все их дни"^[12].

Давая волю своему едкому нраву, Вальтер презрительно отзывается о свете любви: "Глуп тот, кто не может понять, какую радость и добро приносит любовь. Но светлый человек всегда доволен светлыми вещами, как и подобает!"^[13] Этот миннезингер применял к жизни самые серьезные стандарты; возвышенно он превозносил качества женственности, которые лучше красоты или богатства: "женщина" - более высокое слово, чем "дама"^[14], - чтобы сказать это, нужен был немец. "Тот, кто носит в сердце затаенную печаль, пусть подумает о хорошей женщине - он освобожден"^[15] В одном из своих величайших стихотворений Вальтер с патриотизмом восхваляет немецких женщин как лучших во всем мире^[16].

Но даже в "*Миннелидере*" Вальтеру свойственно уныние. Одно из самых определенных и, возможно, обычных - сожаление о потерянном любовном труде, о днях молодости, проведенных в служении немилосердной ярмарке. Поэт недоумевает, как получилось, что тот, кто помогал другим мужчинам, развязал язык перед своей дамой. И снова его размышления расширяются от мыслей о безответных красавицах до убеждения в жизненной бесполезности. "Я хорошо послужил Миру (*Frau Welt*, Общество) и с радостью послужил бы ей еще больше, если бы не ее злая благодарность и не ее манера предпочитать мне дураков..... Приди, Мир, поприветствуй меня получше - не все потери мои". Он знает свой добрый нестигаемый нрав, который не потерпит дурного отзыва о честном человеке. Но он думает: что толку? Зачем говорить так сладко, зачем петь, когда добродетель и красота так мало ценятся, и каждый творит зло, не боясь ничего? Стих, несущий в себе эти размышления, мечется в шквалистой гавани общества; скоро поэт столкнется с диким морем без него. И все же из ветреной гавани доносится одно великое сетование на упадок искусства: "Худшие песни - лягушачьи голоса! О, я смеюсь от злости! Леди Мир, нет моих баллов на вашем дьявольском грифе. Много мужских и женских жизней я сделал счастливыми - так пусть же и моя будет счастливой! Здесь я составляю свое завещание и завещаю свое имущество: завистникам - мою неудачу, лжецам - мои горести, неверным любовникам - мои глупости, а дамам - мою сердечную боль"^[17] Он торжественно преподносит свои стихи: "Добрые женщины, достойные мужчины, приветствую вас с любовью. Сорок лет я достойно пел о любви; и теперь примите мои песни, которые радуют, как мой дар вам. Ваша благосклонность будет моим ответом. И с моим посохом я пойду дальше, все еще добиваясь достоинства неустанным трудом, как с детства. Так стану я, смирившись, одним из благородных - для меня достаточно".

Чтобы наслаждаться любовными песнями Вальтера, не нужно знать, была ли она смуглой или светлой, жила ли в лесу или слушала у очага какого-нибудь замка, и в какой немецкой земле стоял этот замок. Точно так же и в его "*Спринтах*", которые имеют другое значение, раскаты его протестующего голоса несут в себе общечеловеческое. Чтобы понять их, достаточно знать, что жизнь тогда, как и сейчас, была скупой на добродетели; кроме того, нужно иметь представление об империи и папстве, двух державах, которые были установлены, несколько антагонистично, по указу Бога; обе претендовали на главенство в мире; одна, римская по традиции, но по силе и нраву немецкая, и решительно из этого мира. Другая, римская по гениальности своей организации и христианская по подчинению жизни нижележащей жизни жизни грядущей, если не по методам установления этого завершения; христианская также, но особенно средневековая, по своему формальному презрению ко всему, что принадлежит земле. В Германии эти две частичные противоположности были еще более антагонизированы, поскольку местные ресурсы отшатнулись от иностранного оттока, а борющийся патриотизм разбитой земли возмущался давлением государства внутри и над государством герцога, короля и императора.

Во времена Вальтера Иннокентий III управлял народами с трона Петра. Незадолго до восшествия Иннокентия на престол способный император Германии Генрих VI внезапно умер на Сицилии (сентябрь 1197 года), оставив наследника, которому не исполнилось и двух лет. Королева-мать, умирая в следующем году, завещала этого ребенка, Фридриха, на отцовское попечение Иннокентию, своему феодальному и призрачному повелителю, поскольку королева ради себя и ребенка приняла папу как феодального сюзерена их Сицилийского королевства. В Германии на трон претендовал Филипп Гогенштауфен, брат Генриха и герцог Суабии. Его неравным соперником был Оттон Брауншвейгский из вечно мятежного дома Генриха Льва. Папа выступил против Гогенштауфенов, но был вынужден признать его, когда в течение десяти лет бесполезной гражданской войны в Германии решение было принято в его пользу, после чего, увы! Филипп был убит (1207). Папа быстро вернулся к Оттону; но тот, после того как его короновали как короля и императора, стал невыносим для Иннокентия в силу вынужденного положения главы империи, изначально враждебной папству. Чтобы помешать ему, Иннокентий поставил своего подопечного, Фридриха. Вскоре этот юный юноша начал выступать против отвергнутого папой Оттона, а затем отлученный от церкви император был свергнут в 1214 году Филиппом Августом Французским, который выступил в пользу Фридриха. Так Оттон скончался, и через некоторое время Фридрих был коронован германским королем в Экс-ла-Шапель. ^{18]} Тем временем Иннокентий умер (1216), и между Фридрихом и кротким Гонорием III установился мир, который короновал Фридриха императором в Риме в 1220 году. Этот мир быстро закончился, когда после смерти Гонория в 1227 году на папский престол взошел более суровый Григорий IX.

Жизнь Вальтера продолжалась в течение всех этих событий. Несмотря на то, что под влиянием нужды он менял стороны, он до конца оставался патриотом Германии. Сначала он прилепился к Филиппу Гогенштауфену как истинному защитнику немецких интересов в борьбе с Оттоном и папой. После смерти Филиппа он переметнулся к Оттону, но в конце концов со всем миром ушел от него к Фридриху. Известно, что Вальтер, человек легко раздражительный, считал себя обиженным Оттоном и был вынужден обратиться к открытому Фридриху, который в конце концов дал ему небольшой фьеф. До последнего Вальтер поддерживал его как государя Германии. Вероятно, поэт умер в 1228 году, когда Григорий сменил Гонория, и началась смертельная борьба империи с папством.

Не с легким сердцем, как можно себе представить, смотрел Вальтер на смерть императора Генриха в 1197 году. "Я сидел на камне, скрестив колени, и, опираясь на локоть, опирался подбородком на руку. С тревогой я размышлял. Я не видел способа получить выгоду без потерь. Почести и богатство не идут рука об руку, и оба они менее ценны, чем Божья благосклонность. Хотел бы я получить их все? Увы! Богатство, мирская честь и Божья благосклонность не укладываются в рамки желаний одного сердца. Пути преграждены; вероломство таится в тайне, а сила ходит по дорогам. Мир и закон ранены"^[19].

Личная дилемма поэта, которому предстоит сделать свое состояние, но желающего поступить правильно, отражает отчаянное положение государства: "Горе тебе, немецкий язык; не выдержишь твой порядок и твоя честь! Я слышу ложь Рима, предавшего двух королей!" И в стихах гнева Вальтер обрушивается на Папу. Размашистый характер его обличений заставляет задуматься: просто ли он нападает на предполагаемое вероломство правящего папы или же выступает против папства как института, враждебного немецкой нации.

Ответ на этот вопрос неясен. Средневековые обличения церкви варьируются от обвинений в конкретных злоупотреблениях, от более общих инвектив до явных протестов еретиков, порицающих церковную систему. Не всегда легко понять, что имел в виду говорящий.

Обычно нападкам подвергаются злоупотребления, а не система. Враждебное отношение к последней, каким бы отрывистым ни был язык сатирика или проповедника, не может быть легкомысленным. Инвективы святого Бернарда и Дамиани очень широки; но где Церковь имела более преданных сыновей? Даже сатирики, сочинявшие на старофранцузском языке, редко намеревались посягать на ее духовный авторитет. Казалось бы, по крайней мере в романских странах такую враждебность следует искать в еретических кругах, например, у вальденсов. А с точки зрения ортодоксального средневековья, это была самая проклятая ересь.

Немец вряд ли стал бы использовать более широкий язык, чем некоторые французские сатирики и латинские кастигаторы. Если разница и была, то ее следует искать в конкретном вопросе немецкого неодобрения, рассматриваемого в связи с политической ситуацией. Была ли когда-либо занята позиция, несовместимая с абсолютным духовным авторитетом Церкви? Или позиция, по своей сути непримиримая со светской властью папства? В любое время и в любой стране папские притязания могли стать непримиримыми с королевской прерогативой, как это случилось с Вильгельмом Завоевателем, который удерживал притязания Григория VII в Англии, и как два века спустя Филипп Красивый должен был удерживать притязания Бонифация VIII во Франции. Но ни в том, ни в другом случае не было такого явного и фундаментального антагонизма, какой, по мнению людей, существовал между империей и папством. Возможно, в начале XIII века для немца, чье сердце было на стороне Германии, было возможно оспаривать даже сакральный принцип папской власти. Трудно судить иначе о Фрейданке, очень немецком композиторе или коллекционере язвительных изречений начала XIII века. Многие из них насмеваются над Римом и папой, а некоторые бьют в самую суть дела: "Sunde nieman mas vergeben wan Got alein" ("Только Бог может простить грехи"). Это прямое утверждение; он дает его презрительную противоположность: "Если бы Папа мог освободить меня от клятв и обязанностей, я бы отпустил других поручителей и прикрепился бы только к нему"[20]. Такие слова означают отрицание власти Церкви прощать, а Папы - давать отпущение клятв верности. Фрейданк очень близок к тому, чтобы отвергнуть принципы церковной системы.

Вальтер, современник Фрейданка, более живописен: "Царь Константин, как я вам скажу, дал Римской кафедре так много: копье, крест и корону. И тут же ангелы воскликнули: "Увы! Увы! Увы! Прежде христианство было увенчано праведностью. Ныне яд пал на нее, и мед ее превратился в желчь - печаль для мира отныне!" Ныне князья все живут в почете; лишь их высшие чахнут - так действует избрание священника. Да будет это обличено тобой, Боже милостивый! Священники нарушат права мирян: верно пророчество ангелов"[21].

На апокрифическом даре Константина, символизированном эмблемами страстей Христовых, покоилась светская власть пап, которую Вальтер оплакивает вместе с ангелами. "Римская кафедра была впервые установлена колдуном Гербертом! [Он погубил только свою душу, а этот вместе с ним погубит и христианство. Когда же все языки призовут Небеса к оружию и спросят Бога, как долго Он будет спать? Они сводят на нет Его работу, искажают Его Слово. Его управитель крадет Его сокровища; Его судья грабит здесь и убивает там; Его пастырь стал волком среди Его овец"[22] Духовенство указывает пальцем на небо, а само стремительно катится в ад[23] Как смеется Папа над нами, когда мы находимся дома у его итальянцев, над тем, как он опустошает наши немецкие карманы, чтобы свои "бедные коробки"[24] Ненависть Вальтера к иностранному Папе разгорается в каждом пункте. И, наконец, в "*Шпрухе*", полном скрытого смысла, он заявляет, что слова Христа о деньгах дани означают, что император должен получить свою королевскую долю[25].

Эти высказывания, рассматриваемые в свете политической и расовой ситуации, как представляется, отрицают, по крайней мере косвенно, светскую власть папства. Однако в вопросах религии Вальтер, очевидно, был полностью ортодоксальным и благочестивым христианином. Он оставил сладостную молитву Христу с многочисленными благодарностями ангелам и святым, а также прекрасную строфу покаянного раскаяния, в которой он очень прямо признается Богу в своих грехах - в том, что он поступает неправильно, оставляет правильное и терпит неудачу в любви к ближнему. "Отец, Сын, да облегчит Дух Твой мой; как могу я любить того, кто делает мне зло? Вечно дорог мне тот, кто хорошо ко мне относится!"[26] Искательский дух Вальтера также размышлял о величии и непостижимости Бога.[27] Его открытый ум проявляется в знаменитой строке: "Ему (Богу) служат христиане, иудеи и язычники"[28], широту взглядов которого разделяет его друг Вольфрам фон Эшенбах, говорящий о целомудренной добродетели язычницы как о равной крещению[29].

Личный жребий этого гордого сердца был нелегок: бездомность сломила его, а горечь от того, что он ест чужой хлеб. Он слишком хорошо узнал, что такое мир и все его изменчивые пути, и как бедна становится душа, которая следует за ними. Смертность - банальная печаль, есть и похуже: "Мы все жалуемся, что старики умирают и уходят; давайте лучше сетовать на то, что доброта и благородство и честь мертвы"[30] В конце концов серая память Вальтера о жизни и его тщетные надежды оформились в большую элегию. После долгих лет он, казалось, тяжелыми шагами, опираясь на посох странника, возвращался в дом, который изменился навсегда: "Увы, куда они исчезли, мои долгие годы! Приснилась ли мне моя жизнь, или она реальна? То, что я когда-то считал ею, было ли это? И вот я просыпаюсь, а все вещи и люди, когда-то знакомые, чужие! Мои товарищи по играм потускнели и постарели! И поля изменились; только ручьи текут по-прежнему, как тогда, и сердце мое разрывается при мысли о радостных днях, исчезнувших в море. А молодежь! Медлительная и невеселая! А рыцари ходят в крестьянской одежде! Ах! Рим! Твой запрет! Наши стоны заглушают песни птиц. Глупец я, что говорю и так отчаиваюсь, - а земля выглядит прекрасной! Снова рыцари: ваши мечи, ваши доспехи! Дай Бог, чтобы я мог сразиться с вашим отрядом победителей и получить свое жалованье тоже - не в земных землях! О, если бы я получил вечный венец в том сладком путешествии за море, тогда бы я воспел О радость! и никогда больше, увы, никогда больше, увы"[31].

ГЛАВА XXVII

АЛЛЕГОРИИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ; ХОНОРИЙ ИЗ АУТУНА

Слова, картины и другие средства выражения являются символами того, что они призваны обозначать. Определенный неизбежный символизм присущ и человеческим умственным процессам; ведь разум в познании "обращается к образам", как говорит Аквинский вслед за Аристотелем; и каждое утверждение или формулировка - это объединение данных в некую презентабельную и представительную форму. Примером может служить Символ веры апостолов, называемый также этим именем Символ, который представляет собой сведение воедино, элементарную формулу, основных положений христианской веры. В том же смысле "закон всемирного тяготения" или моральная заповедь - это дедукция, индукция или собирание вместе в репрезентативный символ несобранного и некоррелированного опыта. Однако в настоящей и последующих главах термин "символ" будет использоваться в его общепринятом понимании для обозначения вещи, действия или слова, наделенного привнесенным репрезентативным значением. Все высказывания или выражения (через язык или с помощью изображений), которые призваны нести в себе, помимо осязаемого смысла, другой, завуалированный и более духовный, являются символическими или образными, и более конкретно называются аллегориями[32].

Эти приемы разума имеют такую же древнюю историю, как и человечество. Возникнув непостижимым образом, они со временем становятся признанными импровизациями; однако они по-прежнему склонны вступать в новые стадии запутанности. Стремясь выразить трансцендентное, разум прибегает к помощи символов. Все религии изобиловали ими, в своих примитивных фазах едва различая символ и факт; затем разница становится очевидной для более ясно мыслящих людей, в то время как другие, возможно, в то же время изошренно утверждают, что символ магически является или приводит в исполнение то, что он представляет. Подобный непонятный мистицизм существовал не только в запутанном Египте и браминской Индии, но и повсюду - в античной Греции и Риме, а затем во времена христианских отцов церкви и всего Средневековья. Факт и символ постоянно смыкаются и превращаются друг в друга, как змеи-души в двадцать пятом канто *"Инферно"* Данте.

Аллегория, как таковая, подразумевающая сознательное и последовательное стремление наделить конкретные или материальные высказывания более общим или духовным смыслом, играла интересную роль в эпохи, предшествовавшие патристическому и средневековому периодам. Еще до времени Платона личные мифы богов потрясли греческий этический интеллект, который затем начал превращать их в аллегии. Греческая аллегорическая интерпретация античного мифа была апологетикой как для критического ума, так и для нравственного чувства.

У Филона, эллинизирующегося еврея из Александрии, чья философия восставала против буквального текста Бытия, мотив для аллегорической интерпретации был аналогичным. Но документ, лежавший перед ним, был совсем не похож на *"Илиаду"* и *"Одиссею"*. Бытие не содержало вопиюще безнравственных историй об Иегове, которые можно было бы объяснить. Его рассказ о божественном творении и зарождении человечества нуждался лишь в том, чтобы в него был вложен дополнительный этический смысл. Так Филон сделал из четырех рек Эдема кардинальные добродетели и с помощью аллегорических представлений превратил Книгу Бытия в систему этики эллинистического периода. Не космогонические мифы, а нравственные смыслы обнаружил он в своем документе.

Продвигаясь по пути, найденному Филоном, христианская аллегорическая интерпретация взялась за обоснование достоверности Евангелия. С этой целью оно придавало особые символические значения ветхозаветным повествованиям, чтобы превратить их в префигуративные свидетельства истинности христианского учения.^[33] Аллегория также была призвана оправдать, в противовес образованным язычникам, некоторые поступки героического, но порочного "типа" Христа, Давида, сына Иессея. Такие особые апологетические потребности вряд ли повлияли на аллегорическое толкование самого Евангелия, которое началось очень рано и с самого начала было духовным и аналогичным, постоянно напрягаясь, чтобы извлечь из текста дальнейший спасительный смысл.

Греческие и латинские отцы Церкви создали ту массу доктрин, включая толкование Писания,^[34] на которую средневековые богословы должны были потратить свои систематизирующие и реконструирующие труды. На протяжении Средних веков развитие аллегии и символизма ярко иллюстрирует средневековый способ использования патристического наследия - сначала мучительное изучение, затем создание собственного, и, наконец, созидание на основе того, что они органично усвоили. Аллегория и символизм должны были произвести на Средневековье такое впечатление, как, пожалуй, ни один другой элемент его наследия. Средневековый человек мыслил и чувствовал символами, и последовательность его мыслей переходила от символа к символу так же часто, как от факта к факту.

Аллегорическая способность у отцов была догматической и теологической; изобретательной в придумывании полезных толкований, но забывающей о всех разумных приличиях в том смысле, который она вкладывала в текст: противоречивые потребности с готовностью перекрывали рациональные и моральные требования "исторического" или "буквального" смысла. Глубоко осознанное аллегорическое значение было законом само по себе. Эти особенности патристической аллегии перешли к Средним векам, которые со временем наложили отпечаток человеческих качеств на патристический материал.

Эпизод с Вирсавией и Урией в жизни Давида, конечно же, был воспринят аллегорически, и представляет собой любопытный пример того, как патристическое толкование зародилось в остроте спора, а затем стало авторитетным для последующих периодов, когда отголоски старого спора уже давно затихли. Августин был призван ответить на книгу хитроумного манихея Фаустуса, чьи нападки были направлены против Ветхого Завета. Фаустус заявил, что не хулит "Закон и пророков", а отвергает лишь особые еврейские обычаи и гнусную клевету ветхозаветных писателей, приписывающих постыдные деяния пророкам и патриархам. В его списке шокирующих повествований, подлежащих отвержению, была история о том, "что Давид, имея такое количество жен, осквернил маленькую женщину Урии, своего воина, и заставил его быть убитым в бою"^[35].

Августин отвечает общим восклицанием на неспособность манихеев понять сакраментальные символы (*sacramenta*) Закона и деяния пророков. Затем он говорит о некоторых утверждениях Ветхого Завета, касающихся Бога и Его требований, и переходит к рассмотрению природы греха и сомнительных деяний пророков. Некоторые из порицаемых поступков он оправдывает, как, например, связь Авраама с Агарью и его обман, когда он сказал Авимелеху, что Сара - его сестра, в то время как она была его женой. Он также заявляет, что Сара олицетворяет Церковь, которая является тайной супругой Христа. Далее он не оправдывает, а смягчает поведение Лота и его дочерей, а затем раскрывает его типологическое значение. Наконец он переходит к Давиду. Сначала он дает благородную оценку характеру Давида, его праведности, склонности к греху и быстрому покаянию.^[36] Затем он кратко, как он говорит, рассматривает, что пророчески означает грех Давида с

Вирсавией.[37] Этот отрывок можно привести, чтобы показать, какая смесь банальности и пренебрежения моральными приличиями при проведении аналогий может исходить от лучшего ума латинских отцов и быть повторена более поздними переходными и средневековыми комментаторами.

"Сами имена при толковании указывают на то, что предвещал этот поступок. Давид толкуется как "сильный рукой" или "желанный". А что может быть сильнее того льва из колена Иудина, который победил весь мир? И что может быть желаннее того, о ком пророк говорит: "Придет желанный всех народов" (Агг. ii. 7)? Вирсавия означает "колодец пресыщения" или "седьмой колодец". Какое бы из этих толкований мы ни приняли, оно нам подойдет. Ведь в Кантах Невеста, которая есть Церковь, называется колодцем живой воды (Cant. iv. 15); и к этому колодцу присоединяется имя седьмого числа в смысле Святого Духа; и это из-за Пятидесятницы (пятидесятого числа), дня, в который сошел Святой Дух. Ибо тот же праздник относится к неделям (*de septimanis constare*), как свидетельствует Книга Товита. Затем к сорока девяти, то есть семижды семи, прибавляется один, чем и похваляется единство. Этим духовным, то есть "семиродным" (*septenario*) даром Церковь делается колодцем пресыщения, потому что в ней есть колодец воды живой, источающей жизнь вечную, которой имеющий никогда не будет жаждать (Иоан. iv. 14). Урия, который был ее мужем, - что, кроме дьявола, означает его имя? В чем мерзком браке были связаны все те, кого благодать Божия освобождает, чтобы Церковь без пятна и морщины могла сочетаться браком со своим Спасителем. Ибо Урия толкуется: "свет мой от Бога"; а хетт означает "отсеченный", или тот, кто не стоит в истине, но по вине гордости отсечен от высшего света, который он имел от Бога; или это означает, что тот, кто, отпав от своей истинной силы, которая была потеряна, тем не менее изображает из себя ангела света (2 Кор. xi. 14), осмеливаясь говорить: "свет мой от Бога". Поэтому этот Давид тяжело и нечестиво согрешил, и Бог через пророка обличил его преступление угрозой, а сам он смыл его покаянием. Так и Он, желанный для всех народов, был очарован Церковью, купающейся на крыше, то есть очищающейся от скверны мира, и в духовном созерцании преодолевающей и попирающей свой глиняный дом; и познав ее при их первой встрече, Он затем убил дьявола, отделившись от нее, и соединил ее с Собой в вечном браке. Поэтому мы ненавидим грех, но не гасим пророчество. Будем любить того (*illum*) Давида, которого так сильно следует любить, который по милосердию освободил нас от дьявола; и будем также любить того (*istum*) Давида, который смирением покаяния исцелил в себе столь глубокую рану греха"[38].

Интерпретация Августином истории Давида и Вирсавии была дословно воспроизведена в труде Исидора Севильского о Ветхом Завете.[39] Объемный комментатор Рабанус Маурус взял то же самое, также дословно, либо у Исидора, либо у Августина.[40] Его ученик, Валафрид Страбон, в своей знаменитой *Glossa ordinaria*, цитирует, вероятно, у Рабануса, первую часть отрывка до ссылки на колодец с живой водой из Евангелия от Иоанна. Он несколько сократил этот отрывок, продемонстрировав тем самым искусство компилятора, которое позволило его *Glossa ordinaria* войти в столь широкое употребление. Валафрид опустил строки, в которых говорится, что Урия обозначает дьявола. Однако он процитировал, опять же, вероятно, из Рабануса, часть длинного отрывка, заимствованного Рабанусом у Григория Великого, где Вирсавия объявляется буквой Закона, соединенной с плотским народом, который Давид (Христос) соединяет с собой в духовном смысле. Урия и есть этот плотский народ, то есть иудеи[41].

Это что касается комментариев к повествованию из одиннадцатой главы Второй книги Самуила, иначе называемой Второй книгой Царств. Когда Рабанус пришел объяснить

шестой стих первой главы Матфея - "И родил Давид Соломона от нее, которая была женой Урии", - он сказал: "Урия, который толкуется как "свет мой Божий", означает дьявола, который выдумывает себе ангела света, осмеливаясь говорить Богу: "свет мой Божий" и "буду подобен Всевышнему" (Исаия xiv.)"[42] Здесь ученик Валафрид следует за своим учителем, но добавляет: "Чьей обвенчанной Церковью Христос увлекся с террасы Своего отцовского величия и соединил ее, прекрасную, с Собой в браке"[43].

У Рабануса и Валафрида, как и у Исидора и преподобного Беды, которые были связующим звеном между этими каролингами и Отцами, интерес к Писанию связан с его аллегорическим значением. Не обращая внимания на очевидный и буквальный смысл текста, они не стеснялись нелепости своих аллегорических толкований.[44] Рабанус, например, с безграничным энтузиазмом относился к Исходу из-за его богатого символизма:

"Среди Писаний, входящих в Пятикнижие Закона, книга Исход превосходит по достоинству; в ней образно изложены почти все таинства, которыми основана, питается и управляется нынешняя Церковь. Ибо там, через телесный выход сынов Израилевых из земного Египта, проясняется наш выход из Египта духовного. Там же, через переход через Красное море и потопление фараона и египтян, изображается тайна Крещения и уничтожение духовных врагов. Погребение типичного агнца и празднование Пасхи указывают на страсти истинного Агнца и наше искупление. Там дается манна с неба и питье из камня, чтобы научить нас желать небесного хлеба и питья жизни. На горах народу Божьему даются заповеди и суды, чтобы мы научились подчиняться сверхъестественной дисциплине. Там предписывается строительство скинии и ее сосудов с поклонениями и жертвоприношениями, чтобы в них было показано украшение дивной Церкви и обряды духовных жертвоприношений. Там готовятся благовония фимиама и помазания, дабы освящение Святого Духа и тайна священных молитв были возвещены нам"[45].

Тот же комментатор составил словарь аллегорий под названием *Allegoriae in universam sacram scripturam*,[46] сказав в своем громоздком Предисловии:

"Тот, кто желает прийти к пониманию Священного Писания, должен рассмотреть, когда ему следует воспринимать повествование исторически, когда аллегорически, когда анагогически, а когда тропологически. Эти четыре способа понимания, а именно: история, аллегория, тропология, аналогия, мы называем четырьмя дочерьми мудрости, которых невозможно полностью отыскать без предварительного знания о них. Через них Мать Премудрость кормит своих приемных детей, давая нежным новичкам пить молоко истории; продвигающимся в вере - пищу аллегории; напряженным и потным исполнителям добрых дел - пресыщение в пикантной трапезе тропологии; и, наконец, тем, кто поднят из глубин через презрение к земному и через небесное стремление продвигается к вершине, - трезвое опьянение теоретического созерцания в вине аналогии..... История, благодаря примерам совершенных людей, побуждает читателя к подражанию святости; аллегория, в откровении веры, ведет к познанию истины; тропология, в наставлении нравственности, к любви к добродетели; аналогия, в показе вечных радостей, к стремлению к вечному блаженству. В доме нашей души история закладывает фундамент, аллегория возводит стены, аналогия ставит крышу, а тропология обеспечивает украшение, внутри - через расположение, снаружи - через эффект доброго дела"[47].

В этой работе, расположенной в алфавитном порядке, приводились аллегорические значения слов, используемых в Вульгате, с примерами; например:

"*Ager*" (поле) - это мир, как в Евангелии: "Человеку, посеявшему доброе семя на своем поле", то есть Христу, который проповедует по всему миру.

"Амикус" (друг) - это Христос, как в Кантиках: "Он - друг Мой, дочери Иерусалима", ибо Он так любил Свою Церковь, что готов был умереть за нее.....

Ancilla (служанка) - это Церковь, как в Псалтири: "Убереги сына служанки твоей", то есть меня, члена Церкви. *Анкилла* - тленная плоть, как в книге Бытия: "Изгони служанку и сына ее", то есть презри плоть и ее плотские плоды. *Анкилла* - проповедники Церкви, как в книге Иова: "Он свяжет ее подручниками своими"[48], потому что Господь через Своих проповедников победил дьявола. *Анкилла* - смиренные умы иудеев, как в книге Иова: "подручники Твои держат меня как чужого", потому что смиренные умы иудеев познали меня через веру[49]. *Анкилла* - смиренные, как в книге Бытия: "и трапеза для подручников его", потому что Святая Церковь дает духовную подпитку смиренным.

"Аква - Дух Святой, Христос, тонкая мудрость, болтливость, мирская алчность, крещение, сокровенная речь пророков, святая проповедь Христа, сострадание, мирское благополучие, бедствия, человеческое знание, богатство мира сего, буквальное значение плотского наслаждения, вечное размышление, святые ангелы, души блаженных, святые, сетования смирения, посвящения святых, грехи избранных, которым Бог потворствует, знание еретиков, гонения, непостоянные мысли, приманки искушений, удовольствия нечестивых, наказания ада.

"*Mons*, гора (в единственном числе) Девы Марии, *montes* (во множественном числе) ангелов, апостолов, возвышенных наставлений, двух Заветов, внутренних размышлений, гордецов, язычников, злых духов"[50].

Таким образом, Рабанус втянул в свою компиляцию все значения, которые когда-либо приписывались определяемым словам. У него и его современников аллегорический материал, помимо его полезности для спасения, кажется лишенным человеческого интереса или поэтического качества, еще не одухотворенным дыханием жизни. Это должно было произойти, когда аллегория и всевозможный символизм стали формировать темперамент средневековой мысли и стали избранным сосудом средневекового духа в поэзии и искусстве. Жизненно важные изменения произошли еще до того, как двенадцатый век перевалил за первую четверть[51].

В это время процветал достойный монах по имени Гонорий из Аутуна, которого также называли "Одиночкой". Утверждалось, и это яростно опровергалось, что он был германского происхождения. Во всяком случае, он был монахом и учителем в Аутене. Окружающие искали его наставлений, а также просили записать его речи для их использования; их просьба читается так, как будто в это время Гонорий удалился от них.[52] Это все, что известно о человеке, составившем самый популярный справочник проповедей в Средние века. Он назывался *Speculum ecclesiae*. Возможно, Гонорий никогда не произносил этих проповедей, но все же его книга существует, в ней есть проповеди для воскресных дней, дней святых и других церковных праздников; проповедь для церковных посвящений, а также одна "общая проповедь", очень полезная, поскольку она затрагивала все слои общества подряд, и проповедник мог брать или опускать ее в зависимости от своей аудитории. Перед началом проповеди проповеднику предписывается совершить крестное знамение и призвать Святого Духа; ему советуют сначала произносить текст Писания на латинском языке, а затем излагать его на просторечии:[53] ему указывают, какие части определенных проповедей следует использовать при особых обстоятельствах и какие части он может опустить зимой, когда в церкви холодно, или летом, когда слишком жарко; или это оставляют на его усмотрение: "Здесь заканчивайте, если хотите; но если время позволяет, продолжайте так".

Большинство этих проповедей короткие и содержат много прекрасных моральных советов, изложенных просто и прямо. В них также постоянно используются аллегории, и, очевидно, главной заботой Гонория при их составлении было аллегорическое изложение текста и указание на применение аллегории к нуждам предполагаемой аудитории. Ни он, ни кто-либо другой из людей его времени не придумывал много новых аллегорических толкований; но старые уже давно стали частью средневекового духа и обычным средством постижения силы и смысла Писания. Поэтому Гонорий легче обращается с аллегориями и применяет их более естественно, чем это делали Рабанус или Валафрид. Иногда кажется, что аллегория игнорирует моральный урок буквальных фактов; но хотя при чтении Гонория мы можем и улыбнуться, аллегории в его проповедях редко бывают натянутыми и шокирующими, а также редко бывают скучными. Общая точка зрения, с которой он рассматривает ветхозаветные повествования и установления, выражается в его утверждении, что для нас Христос превратил все положения Закона в духовные таинства.^[54] Весь Ветхий Завет имеет префигуративное значение и духовный смысл; точно так же каждое повествование в Евангелиях является духовным.

Два или три примера проиллюстрируют назидательный способ использования аллегории Гонорием. Его проповедь на одиннадцатое воскресенье после Пятидесятницы типична для его манеры. Текст взят из тридцать первого^[55] псалма: "Блажен человек, которому Господь не вменит греха". Начав с увещевания к покаянию, слезам и милостыне, проповедник переходит к самоправедникам, "чье упрямство Господь пресекает в Евангелии на этот день, рассказывая, как двое вошли в храм помолиться, один фарисей, то есть один из иудейского духовенства, другой мытарь". Продолжив некоторое время здравым и очевидным комментарием к ситуации, Гонорий заявляет:

"Под двумя людьми, которые взошли в храм помолиться, подразумеваются два народа - иудейский и языческий. Фарисей, подошедший к алтарю, - это еврейский народ, владеющий святилищем и ковчегом. Он вслух рассказывает о своих заслугах в храме, потому что в миру он хвалится своим соблюдением Закона.

"Мытарь, стоящий вдали, - это языческий народ, который был далек от поклонения Богу. Он не поднимал глаз своих к небу, потому что язычник был увлечен земными вещами. Он бил себя в грудь, сокрушаясь о своей ошибке через покаяние; и поскольку он смирил себя в исповедании, Бог возвысил его через помилование. Давайте и мы, возлюбленные, будем стоять в стороне, считая себя недостойными святых таинств и общения со святыми. Не будем поднимать глаза к небу, но будем считать себя недостойными его. Будем бить себя в грудь и слезами наказывать свои проступки. Падем ниц перед Богом и будем плакать в присутствии Господа, создавшего нас, чтобы Он обратил наше сетование в радость, разорвал наши траурные одежды и облек нас в счастье".

Гонорий на мгновение задерживается на некоторых дальнейших наставлениях, подсказанных его притчей, а затем переходит к назиданию, которое можно найти в баснях, мудро сочиненных светскими писателями. Пусть не скандалят прихожане, ибо сыны Израилевы разорили египтян золотом, драгоценными камнями и драгоценными одеждами, которые они потом потратили на достройку скинии. Благочестивые христиане портили египтян, когда обращали мирские занятия на духовные цели. Философы рассказывают о женщине, привязанной к вращающемуся колесу, голова которой то поднимается, то опускается. Колесо - это слава этого мира, а женщина - то состояние, которое от него зависит. Еще рассказывают о человеке, который пытается закатить камень на вершину горы; но, достигнув вершины, он своим весом опрокидывает несчастного на землю и обрушивается обратно к подножию; и еще о человеке, чью печень съедает стервятник, а

съев, вырастает снова. Тот, кто толкает камень, - это тот, кто трудом накапливает достоинства, чтобы потом быть низвергнутым ими в ад; а тот, у кого печень, - это тот, чье сердце питает похоть. От этого вредителя, говорят, произошла Медуза, благородным видом возбуждающая многих к похоти, а взглядом обращающая их в камень. Она - распутство, которое превращает в камень сердца развратников через их похотливое удовольствие. Персей убил ее, прикрывшись своим хрустальным щитом, ибо сильный человек, глядя в зеркало добродетели, отвращает взгляд от своего сердца (*то есть* от распутства). Меч, которым он убивает ее, - это страх перед вечным огнем.

Далее, продолжает Гонорий, мы читаем о мальчике, воспитанном одним из отцов в скиту; но когда он подрос, его охватила похоть. Отец велел ему уйти одному в пустыню и провести сорок дней в посте и молитве. Когда прошло около двадцати дней, явилась нагая женщина, дурно пахнущая, и набросилась на него, а он, не выдержав ее зловония, стал отталкивать ее. Тогда она спросила: "Почему ты содрогаешься при виде меня, ради которой ты сгорал? Я - образ похоти, который кажется сладостным сердцам людей. Если бы ты не послушался Отца, то был бы низвергнут мною, как и другие". Так он благодарил Бога за то, что Он избавил его от духа блуда. Многие другие примеры указывают нам на жизненный путь.

Гонорий завершает рассказ о "трех глупцах", которых наблюдал некий отец: первый - эфиоп, который не мог сдвинуть с места вязанку дров, которую он постоянно развязывал и делал еще тяжелее, добавляя новые палки; второй - человек, наливающий воду в вазу, у которой не было дна; и третий - два человека, которые шли, неся перед собой крест-накрест бревно; когда они приблизились к городским воротам, ни один из них не позволил другому хоть немного опередить себя, и оба остались без дела. Эфиоп, добавляющий к своему непосильному охапку, - это тот, кто постоянно увеличивает тяжесть своего греха, добавляя новые грехи к старым, нераскаянным; тот, кто наливает воду в вазу без дна, - это тот, кто своей нечистотой теряет заслуги своих добрых дел; а двое, несущие бревно крест-накрест, - это те, кто связан игом гордыни[56].

Это хорошие примеры странных историй, к которым прибегают проповедники. Можно заметить, что из какого бы источника ни черпал Гонорий, его всегда интересует аллегория, содержащаяся в повествованиях. Другим очень ярким примером его манеры является его трактовка истории о добром самаритянине, так часто изображаемой на готических церковных окнах. Для нас эта притча несет в себе неисчерпаемое богатство непосредственного применения в человеческой жизни; совсем иначе относились к ней Гонорий и художники по стеклу, чьи окна представляют собой живописную транскрипцию первой половины его проповеди[57].

"Блажен человек, который не ходит в советах нечестивых" - таков текст; и Гонорий продолжает:

"Адам был тем несчастным человеком, который по совету нечестивцев покинул родной Рай и привел в это изгнание всех своих потомков. Он стоял на пути грешников, потому что оставался непоколебим в грехе. Он сидел "на седалище презренных", потому что злым примером учил других грешить. Но Христос восстал, блаженный, ходящий в совете Отца, из небесного зала в темницу за погибшим рабом. Он не ходил в советах нечестивых, когда дьявол показал Ему все царства мира; Он не стоял на пути грешников, потому что не совершал греха; Он не сидел на месте презренных, потому что ни словом, ни делом не учил злу. И если тот несчастный человек привлек к смерти всех своих плотских детей, то этот благословенный человек привел к жизни всех Своих сыновей. Как Он Сам рассказывает в Евангелии: "Некий человек шел из Иерусалима в Иерихон, и напали на него разбойники,

ранили его, раздели и ушли. И случайно встретился на этом пути некий священник, который, увидев его полумертвым, перешел на другую сторону. Так же и левит, увидев его, прошел мимо. Самарянин же, идущий той же дорогой, сжалился над несчастным, перевязал ему раны, налил масла и вина и, посадив его на свою скотину, принес в гостиницу. На следующий день Он дал трактирщику два пенса и попросил позаботиться о нем, а если понадобится больше, обещал вернуть трактирщику по возвращении".

"Конечно, человек спустился из Иерусалима в Иерихон, когда наш первый родитель из райских радостей вошел в затмение смерти. Ибо Иерихон, что значит луна, обозначает затмение нашей смертности. Так человек оказался среди разбойников, поскольку изгнанника сразу же окружила стая демонов. Поэтому они и осквернили его, поскольку лишили его райских богатств и одежды бессмертия. Они нанесли ему раны, ибо грехи стекались на него. Они оставили его полумертвым, потому что он был мертв душой. Священник прошел тот же путь, что и орден патриархов, и стал смертным. Священник оставлял его израненным, не имея сил помочь роду человеческому, пока сам был изранен грехами. Левит прошел тем же путем, поскольку Ордену пророков также предстояло пройти по пути смерти. Он тоже прошел мимо раненого, потому что не мог вынести человеческой помощи погибающим, пока сам стонал под ранами греха. Самарянин исцелил полумертвого, ибо человек, отделенный Христом, становится целым.

"Самария была главным городом Израильского царства, вожди которого ушли в идолопоклонство в Ниневию, а язычники поселились в ней. Иудеи с отвращением относились к их общению, превратив их в слово для поношения. Поэтому, понося Господа, они называли Его самарянином. Господь был истинным самарянином и назывался стражем (*custos*), поскольку род человеческий охраняется Им. Он прошел этот путь, когда с небес пришел в этот мир. Он увидел израненного путника, как видит человека, погрязшего в страданиях и грехах. Он проникся к нему состраданием, ведь ради человека Он претерпевает все муки. Подойдя к нему, Он перевязал его раны, когда, возвещая вечную жизнь, учил человека отказаться от греха. Он скрепил раны двумя частями повязки, когда подавлял грехи двумя страхами - подневольным страхом, запрещающим через наказания, и сыновним страхом, побуждающим святых к добрым делам. Он туго затягивал нижнюю часть повязки, когда поражал сердца людей страхом перед адом. Червь их, сказал Он, не умирает, и огонь их не угасает. Он туго затягивал верхнюю часть, когда учил страху, связанному с изучением добра. "Дети царства, - говорил Он, - будут брошены во тьму внешнюю, где плач и скрежет зубов". Он возливал вино и масло, когда учил покаянию и прощению. Он влил вино, когда сказал: "Покайтесь"; Он добавил масло, когда сказал: "Ибо приблизилось Царство Небесное". Он посадил его на Свою тварь, когда понес наши грехи в Своем теле на Кресте. Он привел его на постоянный двор, когда присоединил его к сверхъестественной Церкви. Гостиница, в которой живые существа собираются на ночь, - это нынешняя Церковь, где праведники укрываются во тьме этой жизни, пока не наступит день вечности и не рассеются тени смертности.

"На следующий день Он отдал два пенса. Первый день был днем смерти, следующий - жизни. День смерти начался с Адама, когда все умирают. День жизни начался с Христа, в Котором все оживут. До воскресения Христа все люди шли к смерти; после Его воскресения все верные воскресают к жизни. Он отдал два пенса на следующий день, когда после Своего воскресения учил, что два Завета исполняются двумя заповедями любви. Он отдал пенс трактирщику, когда передал учение о законе жизни Ордену врачей. Он велел ему ухаживать за больным человеком, когда заповедал спасти род человеческий от греха. Зловоние выгнало больного из гостиницы, потому что скорбь этого мира побуждает праведников

искать небесные вещи. Два пенса даются трактирщику, когда доктора возносятся ввысь благодаря знанию Писания и мирской чести. Если же они потребуют большего, то Он воздаст им по возвращении; ибо если они будут подкреплять добрую проповедь добрыми делами, то, когда истинный самарянин вернется на суд и поведет его, прежде раненого, но теперь исцеленного, из гостиницы в небесный особняк, Он воздаст ревностным управителям вечными наградами"[58].

Здесь Гонорий переходит к объяснению аллегории, содержащейся в исцелении немого и десяти прокаженных, и завершает свою проповедь двумя рассказами: один - о бедном идиоте, который непрерывно пел *Gloria* и был виден во славе после смерти; другой - о монахине-мирянке (*conversa*), вокруг которой в последние часы проносились сладкие запахи и чудесный свет, а присутствующие слышали пение небесных голосов.

В притчах Христа представлены типы, которые мы можем применять в жизни в зависимости от обстоятельств. В конкретном примере притчи мы находим универсальное, и считаем, что Христос имел в виду именно это. Таким образом, мы также рассматриваем притчи как символы, которыми они и были. Гонорий, как и множество средневековых и патристических толкователей, обычно направляет символизм притч в особое русло, где они, подобно ветхозаветным историям, становятся образным выражением Христа и нуждающейся души человека или образным выражением христианской диспенсации с ее историческими предшественниками и ее Судным днем в конце.

То же самое можно сказать и об аллегорическом толковании Гонорием греческих легенд. Эти древние истории обладают вечной молодостью человеческого очарования и новым смыслом. Для греков они были старыми добрыми сказками, а затем приобрели новый смысл, когда более поздние люди разглядели в них более широкий символизм. Даже в классические времена гомеровские истории превращались в аллегории, философы и критики иногда находили в них духовное значение, не похожее на то, которое те же самые истории могут нести для нас. Но с той разницей, что поздние греки обычно пытались объяснить несколько развязанные пути гомеровского пантеона, и поэтому утверждали, что гомеровские истории были написаны как аллегории, а мудрый и мистический поэт решил таким образом завуалировать свой смысл. Сегодня мы находим в сказаниях Гомера ясность рассвета, и если мы делаем из них символы, то знаем, что символизм не его, а наш. Гонорий предпочитает думать, что аллегория всегда присутствовала в старой истории; он не считает ее изобретением себя или других христианских писателей. Здесь его позиция не отличается от позиции апологетических греческих критиков. Но его интерпретации могут отличаться как от их, так и от наших. Ведь его символизм стремится уйти от общечеловеческого и стать, подобно средневековым библейским толкованиям, образным выражением догматов христианской веры.

Интересный пример тому - проповедь на воскресенье Септуагезимы, написанная на несколько слепой текст из двадцать восьмой главы книги Иова. Гонорий продолжает излагать ее с помощью ряда натянутых аллегорий, которые он, несомненно, взял из "*Моралий*" Григория; ведь этот великий папа был признанным толкователем Иова, а Книга Иова была просто Григорием на протяжении всего Средневековья. Возможно, Гонорий посчитал, что эта проповедь скорее усыпляет. Во всяком случае, он останавливается на середине, чтобы дать совет предполагаемому проповеднику: "Часто вставляй что-нибудь подобное в свою проповедь, ибо так ты избавишься от утомительности". И продолжает следующим образом:

"Братья и сестры, в этот святой день мне нужно многое сказать, о чем я должен умолчать, чтобы у вас не возникло желания покинуть церковь до конца. Ведь некоторые из вас пришли издалека и должны пройти долгий путь, чтобы добраться до своих домов. Или, может быть, у кого-то дома гости или плачущие младенцы; или кто-то не быстр и вынужден идти в другое место, а кому-то телесная немощь доставляет беспокойство, чтобы не выдать себя. Поэтому я многое опускаю ради всех, но все же скажу несколько слов.

"Поскольку сегодня, возлюбленные, мы отложили песнь радости и взялись за песнь печали, я хотел бы вкратце рассказать вам кое-что из книг язычников, чтобы показать, как вы должны отвергнуть мелодию удовольствий этого мира, чтобы в будущем вместе с ангелами создавать сладостные созвучия на небесах. Ибо стоит подобрать драгоценный камень, найденный в навозе, и вставить его в качестве царского украшения; так и мы, если найдем что-нибудь полезное в языческих книгах, должны обратить это на созидание Церкви, которая есть супруга Христова. Мудрые мира сего пишут, что на одном из морских островов жили три сирены, которые распевали сладчайшую песню в разных тональностях. Один пел, другой дудел, третий играл на лире. У них были женские лица, птичьи когти и крылья. Сладостью своей песни они останавливали все проходящие корабли, нагоняли на моряков тяжелый сон, топили корабли в рассоле. Когда некий герцог Улисс должен был проплыть мимо их острова, он приказал своим товарищам привязать его к мачте и заложить уши воском. Таким образом, он избежал опасности, оставшись невредимым, и погрузился Сирены в волны. Это, возлюбленные, тайны, хотя и написанные врагами Христа. Под морем следует понимать этот век, который катится под непрекращающимися ударами скорбей. Остров - это радость земли, которую перехватывают нахлынувшие боли, как берег бьется о нахлынувшие волны. Три сирены, которые сладкой ласковой песней повергают мореплавателей в сон, - это три улады, которые размягчают сердца людей для порока и вводят их в сон смерти. Та, что поет человеческим голосом, - это Аварис, и своим слушателям она настраивает свою песню так: "Ты должен много собираться, чтобы широко распространить свою славу, а также посещать гроб Господень и другие места, восстанавливать церкви, помогать бедным и своим родственникам". Этой проклятой песней она очаровывает сердце скупца, пока смертный сон не настигнет его. Тогда она разрывает его плоть, волна поглощает корабль, и несчастный от жестоких мук пробуждается от своего богатства и погружается в вечный огонь. Та, что играет на дудке, - Тщеславие (*Jactantia*), и вот что она говорит о своей жизни: "Ты в юности и благороден; сделай себя славным. Не щади врагов, но убивай их всех, когда сможешь. Тогда люди назовут тебя добрым рыцарем". И снова она напевает: "Ты должен завоевать Иерусалим и раздавать большую милостыню. Тогда ты станешь знаменитым, и все будут называть тебя добрым". Братьям-мирянам (*conversis*) она поет: "Ты должен всегда поститься и молиться, петь громким голосом. Тогда ты услышишь, что тебя все прославляют как святого". Такую песню с тщеславным сердцем она поет до тех пор, пока смертельный водоворот не поглотит ничтожество, лишенное достоинств.

Та, что поет под лиру, - это Распутство (*Luxuria*), и она напевает своим паразитам такие мелодии: "Ты в юности; сейчас самое время позабавиться с девушками - старость не помешает, чтобы исправиться. Вот одна с прекрасной фигурой; эта богата; от нее ты много выиграешь. Еще много времени, чтобы спасти свою душу". Так она растапливает сердца распутников, пока волны Коцита не поглощают их, внезапно споткнувшихся о смерть.

"У них женские лица, потому что ничто так не отдаляет человека от Бога, как любовь к женщине. У них птичьи крылья, потому что желание мирских людей всегда непостоянно, их аппетиты то жаждут одного, то устремляются к другому предмету. У них также птичьи когти, потому что они разрывают свои жертвы, унося их в адские муки. Улисса называют мудрым.

Невредимый, он направляет свой курс мимо острова, потому что истинно мудрый христианин плывет по морю этого мира на корабле Церкви. Страхом Божиим он привязывает себя к мачте корабля, то есть к кресту Христову; воском, то есть воплощением Христа, он запечатывает уши своих товарищей, чтобы они отвратили свои сердца от похотей и пороков и стремились только к небесным вещам. Сирены погружены в воду, потому что он защищен от их похотей силой Духа. Невредимые путешественники избегают опасностей, поскольку через победу они достигают радостей святых"[59].

ГЛАВА XXVIII

ОБОСНОВАНИЕ ВИДИМОГО МИРА: ГУГО СВ. VICTOR

Подобно тому, как Средние века следовали аллегорическому толкованию Писания, разработанному Отцами Церкви, они также приняли и даже уточнили патристическое внушение действенности таких мощнейших символов, как вода крещения и хлеб и вино, пресуществленные в Евхаристии.[60] Отталкиваясь от этих могучих основ убеждения, средневековый гений плодотворно использовал аллгорию в полемике Церкви и государства и возвысил символический принцип до окончательного объяснения видимой вселенной.

Заметной была карьера аллгории в политике. На протяжении всей долгой борьбы папства с Империей и другими светскими монархиями аргументы, почерпнутые из аллгорий, не переставали иметь вес. Очень популярным было свидетельство о "двух мечах" (Лк. ххii. 38), оба из которых, как временный, так и духовный, Церковь считала вверенными ей для упорядочения земных дел, чтобы спасти души людей. Еще более изменчивым был аргументированный нострум, согласно которому человечество представлялось организмом, или одушевленным телом (*unum corpus, corpus mysticum*). Эта метафора встречается не в одной латинской классике, но патристические и средневековые писатели взяли ее из трудов Павла.[61] Подобие человеческого тела политическому или церковному было проведено во всех мыслимых деталях и использовалось остро или абсурдно политиками и школярами начиная с одиннадцатого века.[62]

Перейдем к символическому объяснению Вселенной. В первой половине двенадцатого века глубоко размышляющая душа, Гуго Сен-Викторский по имени Гуго, предприняла попытку систематического изложения символического или сакраментального плана, унаследованного от Божьей схемы творения. Об этом человеке, как и о многих других монахах и школьных деятелях, чьи имена и труды сохранились, известно немного, кроме того, что можно узнать о его личности из его трудов. Он преподавал в монастырской школе Сен-Виктор, общине, имевшей свою историю, с которой можно связать скудные факты короткого и счастливого паломничества к Богу, составившего земную жизнь Гюго[63].

Когда Вильгельм из Шампо, по рассказу Абеяра, был вытеснен со своих логических позиций в соборной школе Парижа,[64] он удалился из школы и из города в тишину уединенного места на левом берегу Сены, недалеко от Нотр-Дам. Здесь находилась старинная часовня, посвященная Сен-Виктору, и здесь Вильгельм с несколькими спутниками организовал себя в

монашескую общину по правилу каноников святого Августина. Это произошло в 1108 году. Если на какое-то время Вильгельм оставил учебу и чтение лекций, то вскоре возобновил их по просьбам своих ученых, присоединившихся к просьбам его друга Хильдеберта, епископа Ле-Мана.[65] Так началась знаменитая школа Сен-Виктор. Вильгельм пробыл там всего четыре года, в 1112 году его сделали епископом Шалона, после чего он стал принимать активное участие в церковных соборах, которые в ту эпоху часто проводились во Франции.

При ученике и преемнике Вильгельма, Гильдуине, община процветала и росла. Король Людовик VI, духовником которого был сам Гильдуин, щедро одарил ее, не было недостатка и в других жертвователях. Сен-Виктор стал богатым, а слава о его образованности и святости распространилась далеко и широко. 66 Аббат Гильдуин дожил до того времени, когда более сорока домов монахов или каноников[67] процветали в качестве зависимых от Сен-Виктора. Он умер в 1155 году, через несколько лет после смерти молодого человека, чья ученость и гений стали гордостью викторианской общины.

Несмотря на то, что в одной из старых рукописей говорится, что Гуго родился близ Ипра во Фландрии, древняя традиция Сен-Виктора, подтвержденная записями Хальберштадтского собора, показывает, что он был сыном графа Бланкемберга и родился в Хартингеме в Саксонии.[68] Его дядя Рейнхард был епископом Хальберштадта, где архидиаконом был его двоюродный дед по имени Гуго, как и он сам. Рейнхард был учеником Вильгельма из Шампо в Сен-Викторе и, став епископом, продолжал питать к нему глубокое уважение. Юный Гуго отказался от наследства и поступил в монастырь неподалеку от Хальберштадта, но вскоре, ввиду беспокойной обстановки в Саксонии, дядя Рейнхарда убедил его отправиться продолжать обучение в Сен-Виктор. Юноша уговорил своего двоюродного деда Гуго поехать с ним. Извилистыми путями, посещая по пути различные благочестивые места, они добрались до Сен-Виктора, где их со всеми почестями принял аббат Гильдуин. Это было недалеко от 1115 года, и Гуго в то время было около двадцати лет. Он уже был искусным ученым, и, несомненно, именно на свои предыдущие занятия он ссылается, когда говорит следующее в своей книге начального обучения под названием "*Дидаскаликон*":

"Осмелюсь сказать, что я никогда не презирал ничего, относящегося к обучению, и узнал многое, что могло бы показаться другим легковесным и суетным. Я упражнялся в запоминании названий всего, что видел или о чем слышал, считая, что не смогу правильно изучить природу вещей, если не буду знать их названий. Ежедневно я просматривал свои записи по темам, чтобы запомнить каждое предложение с вопросами, возражениями и решениями. Я вникал в суть споров и рассматривал порядок аргументации той или иной стороны, тщательно различая то, что относится к риторике, ораторскому искусству и софистике. Я решал задачи на числа; рисовал углем на мостовой фигуры и, держа их перед собой, демонстрировал различные свойства тупого, острого и прямого угла, а также квадрата. Часто зимними ночами я следил за ночным гороскопом. Часто я натягивал свою арфу (*Saepe ad numerum protensum in ligno magadam ducere solebam*), чтобы воспринимать различные звуки и услаждать свой ум сладостными нотами. Все это были мальчишеские занятия (*puerilia*), но не бесполезные. И сейчас мне не тягостно знать о них"[69].

Вскоре после прибытия Гуго в Сен-Виктор он начал преподавать в монастырской школе, а после смерти ее директора в 1133 г. занял этот пост, который занимал до своей смерти в 1141 г.[70] Бесцветные и серые внешние факты жизни монаха мало что значат. Душа Гуго Сен-Викторского не омрачалась интересом к мирским удовольствиям: "Он не уединяется с тем, с кем есть Бог, и сила радости не угасает оттого, что его аппетит удерживается от вещей низменных и мерзких. Скорее, несправедливо поступает тот, кто допускает в общество своей радости то, что позорно или недостойно его любви"[71].

Гюго принадлежал к аристократии созерцательного благочестия, с его презрением ко всему, что лежит за гранью общения души с Богом. В своей независимой манере он следовал Августину и платонизму Августина, который во многом был неоплатонизмом Плотина и Порфирия. Он также следовал реальному Платону, говорящему в "Тимее", с которым он был знаком. Платон не хотел иметь ничего общего с аллегорическим толкованием в защиту гомеровских богов; но он сам умел создавать очень красивые аллегории, а его теория идей как одновременно типов и творческих интеллектов поддавалась христианским системам символизма. Таким образом, он был духовным предком Гюго, который нашел в Боге тип-идею всего, что он создал. Более того, если не Платон, то, по крайней мере, его духовные дети - Климент Александрийский, Ориген, Плотин - признавали, что высшие истины должны быть познаны способами, выходящими за рамки разума и его силлогизмов, хотя они и были необходимыми путями подхода. Гюго также считал рациональное познание лишь путем, по которому душа поднимается на плато созерцания. Общие аспекты его философии будут рассмотрены в одной из последующих глав. Здесь же его следует рассматривать как средневекового символиста, на которого давило чувство символизма всех видимых вещей. Изучение его большого труда "*De sacramentis Christianae fidei*" покажет, что для Гюго материальное творение в своей глубочайшей истине является символом; что Писание, помимо буквального смысла, является аллегорией от Бытия до Откровения; что средства спасения, предоставляемые Церковью, являются сакраментальными, а значит, по сути символическими, состоящими из совершенных и мощных символов, которые с самого начала были тенью в несовершенном сакраментальном характере всех Божьих дел[72].

В небольшом предисловии (*praefatiuncula*) Гюго упоминает о некоторых просьбах, обращенных к нему с просьбой написать книгу о таинствах. Взявшись за нее, он предлагает представить в лучшем виде многие вещи, продиктованные время от времени довольно небрежно. Все, что он взял из своих предыдущих трудов, он переработал так, как ему показалось лучше. Если возникнет какое-либо несоответствие между тем, что он мог сказать в другом месте, и языком настоящей работы, он просит читателя рассматривать настоящую работу как лучшую форму изложения. Его метод заключается в том, чтобы рассматривать вопрос в порядке времени; и с этой целью его работа разделена на две книги. В первой рассматривается тема от начала мира до Воплощения Слова; во второй - от Воплощения до окончательного завершения всего сущего. Он объясняет, что поскольку в других местах он подробно говорил о первичном или историческом значении Священного Писания,[73] то здесь он посвятит себя скорее его вторичному или аллегорическому значению.

Далее в Прологе Гюго объясняет тему своего трактата:

"Работа по восстановлению человека - вот предмет (*materia*) всех Писаний. Есть две работы, работа основания и работа восстановления, которые включают в себя все, что угодно. Первое - это сотворение мира со всеми его элементами; второе - воплощение Слова со всеми его таинствами, теми, что были от начала, и теми, что последуют до конца мира. Ибо воплощенное Слово - это наш Царь, пришедший в этот мир, чтобы сразиться с дьяволом. И все святые, которые были до Его пришествия, были как воины, идущие перед Его лицом; а те, кто пришел и придет после, до конца мира, - как воины, идущие за своим Царем. Он - Царь в центре Своего войска, идущий в обнимку со Своими войсками. И хотя в таком множестве разнообразные формы оружия появляются в таинствах и обрядах тех, кто предшествует и следует за ними, все же все они - воины под одним царем и следуют под одним знаменем; они преследуют одного врага и венчаются одной победой. Во всем этом можно увидеть работу по восстановлению.

"Сначала Писание кратко описывает работу творения. Ибо оно не могло бы достоверно показать, как человек был восстановлен, если бы прежде не объяснило, как он пал; оно также не могло бы показать, как он пал, не показав сначала, как Бог создал его, для чего, в свою очередь, необходимо было изложить сотворение всего мира, потому что мир был создан для человека. Дух был сотворен ради Бога, тело - ради духа, а мир - ради тела, чтобы дух был подчинен Богу, тело - духу, а мир - телу. Итак, в таком порядке Священное Писание описывает сначала сотворение мира, который был создан для человека; затем оно рассказывает, как человек был создан и поставлен на путь праведности и дисциплины; после этого - как человек пал; и, наконец, как он был восстановлен (*reparatus*)".

В этих первых небольших главах "Пролога" Гюго сгруппировал свои темы. Мир был создан для человека, и поэтому рассказ о его сотворении необходим для того, чтобы понять человека. Более того, тот факт, что тело человека существует ради его духа, сразу же наводит на мысль, что в рассказе о материальном творении, который позволяет нам понять человека, скорее всего, заключено значение, выходящее за рамки буквального смысла. Душа нуждается в обучении и руководстве, и Бог, создавая мир для человека, несомненно, имел в виду его самые важные интересы, которые касались не его бренного тела, а его души. Поэтому сотворение мира отвечает духовным интересам человека, а божественный рассказ о нем несет в себе духовное наставление. Аллегорическое значение сотворения мира, отвечающего духовным потребностям человека, столь же достоверно и реально, как и факты материального основания мира, отвечающего потребностям его тела. Таким образом, символизм коренится в характере и цели материального творения; он лежит в заложенной Богом природе вещей; поэтому аллегорическое толкование Писания соответствует его глубочайшему смыслу и богооткровенному замыслу.

Эти принципы лежат в основе изложения Гюго христианских таинств, чьи несовершенные прообразы существовали в процессе Творения. Ни один факт священной истории, ни один праведный дохристианский обряд не был с ними не связан. Адекватное понимание их природы предполагает полное знание не только христианской доктрины, но и всех других знаний, полезных для людей, - как ясно указывает Гюго в оставшейся части своего Пролога:

"Отсюда видно, насколько Божественное Писание в тонкой глубине превосходит все другие писания, не только по своей сути, но и по способу обращения с ней. В других писаниях смысл несут только слова, а в Писании не только слова, но и вещи могут что-то означать. Поэтому, как знание слов необходимо для того, чтобы знать, что обозначают вещи, так и знание вещей необходимо для того, чтобы определить их мистическое обозначение других вещей, которые были или должны быть сделаны. Знание слов подразделяется на два раздела: выражение и содержание их смысла. Грамматика имеет отношение только к выражению, диалектика - только к значению, а риторика - и к тому, и к другому. Знание вещей требует знания их формы и их природы. Форма заключается во внешней конфигурации, природа - во внутреннем качестве. Форма рассматривается как число, к которому относится арифметика; или как пропорция, к которой относится музыка; или как измерение, к которому относится геометрия; или как движение, к которому относится астрономия. Но физика (*physica*) обращается к внутренней природе вещей.

"Из этого следует, что все естественные искусства служат божественной науке, и низшее знание, правильно упорядоченное, ведет к высшему. История, *то есть* исторический смысл, - это то, в чем слова обозначают вещи, и ее служителями, как уже говорилось, являются три науки: грамматика, диалектика и риторика. Когда, однако, вещи обозначают

факты мистическим образом, мы имеем аллегорию; а когда вещи мистически обозначают то, что должно быть сделано, мы имеем тропологию. Этим двум функциям служат арифметика, музыка, геометрия, астрономия и физика. Выше и выше всего находится то божественное нечто, к которому ведет божественное Писание, либо в аллегории, либо в тропологии. Из этого одна часть (которая в аллегории) - правая вера, а другая (которая в тропологии) - доброе поведение: в них заключаются знание истины и любовь к добродетели, и это есть истинное восстановление человека"[74].

Теперь Гюго изложил свою позицию. Обоснование сотворения мира лежит в природе человека. Семь свободных искусств и, кстати, все человеческие знания, помогая друг другу, способствуют пониманию человека, а также спасительного учения, содержащегося в Писании. Такова была общепринятая средневековая точка зрения; но Гюго доказывает ее, применяя принципы символизма и аллегорического толкования. С помощью этих инструментов он упорядочивает искусства и науки в соответствии с их ценностью в его христианской системе и заставляет все человеческие знания служить интеллектуальной экономике продвижения души к Богу.

Трактат Гюго открывается изложением "Работы шести дней". Бог создал все вещи из ничего и сразу. Сначала Его творение было бесформенным, не абсолютно бесформенным, но в виде беспорядка, из которого за шесть дней Он создал форму упорядоченного расположения. Первое творение включало в себя материю телесных вещей и (в ангельской природе) сущность вещей невидимых; ибо можно сказать, что разумная тварь не имеет формы до тех пор, пока она не обретает форму через обращение к своему Творцу, благодаря чему она обретает красоту и блаженство от Него через обращение, которое происходит от любви. Таким образом, материя каждой телесной вещи, которую Бог впоследствии сотворил, существовала со времени Его первого творения, равно как и образ всего невидимого. И хотя новые души создаются каждый день, их образ уже существовал в ангельских духах.

Затем Бог сотворил свет, бесформенную материю которого Он создал вначале.

"И в тот самый момент, когда свет зримо и телесно отделился от тьмы, добрые ангелы были невидимо отделены от злых ангелов, падших во тьме греха. Добрые были освещены и обращены к свету праведности, чтобы они были светом, а не тьмой". Таким образом, мы должны видеть созвучие в делах Божьих: видимые дела соответствуют делам невидимым так, чтобы Премудрость, действующая в обоих, могла в первых наставлять примером, а во вторых исполнять суд".

Отделение света от тьмы - это материальный пример того, как Бог вершит суд, отделяя добро от зла. В этом видимом деле Божьем можно увидеть "таинство", поскольку каждая душа, пока она находится в грехе, пребывает во тьме и смятении. Все видимые дела Божьи дают духовные уроки (*spiritualia praeferunt documenta*). Они обладают сакраментальными качествами, но не являются совершенными и завершенными таинствами, как станет ясно из определения Гюго.

Следуя порядку творения, Гюго говорит о тверди, которую Бог установил посреди вод, чтобы разделить их:

"Тот, кто верит, что это было создано ради него, не будет искать причину этого вне себя. Ибо все это создано по образу мира, находящегося в нем; земля, которая внизу, есть чувственная природа человека, а небо вверху - чистота его разума, восходящего к бессмертной жизни".

Разумное и невидимое - это такой же мир, как и материальное и видимое. Сакраментальное качество материального мира заключается в его соответствии миру невидимому. Когда Гюго говорит о "сакраменте" в создании света и вод, разделенных твердью, он имеет в виду, что помимо материальной природы света и воды, они по сути своей являются символами. Их символизм является такой же неотъемлемой частью их природы, как символический характер Евхаристии является частью природы освященных хлеба и вина. Таинства - одна из самых глубоких истин христианской веры. И та же самая репрезентативная истина, которая существует в них, существует, в менее совершенном виде, во всем Божьем творении. Таким образом, аргументация доводит принципы таинств и принципы символизма до полного объяснения мира; и работа Гюго о таинствах представляет собой его теорию вселенной.

"Многие другие тайны, - говорит Гюго, завершая первую "Часть" своей первой книги, - могли бы быть указаны в работе о творении. Но мы кратко говорим об этих вопросах, как о подходящем подходе к поставленной перед нами теме. Ведь наша цель - рассмотреть таинство искупления человека. Работа творения была завершена за шесть дней, работа восстановления - за шесть веков. Последнее дело мы определяем как Воплощение Слова и то, что Слово совершило во плоти и через плоть, со всеми Своими таинствами, как теми, которые с самого начала предваряли Воплощение, так и теми, которые следуют за ним, чтобы возвещать и проповедовать его до конца".

Нет необходимости следовать за Гюго в рассуждениях о воле, знании и силе Троицы, к которым он теперь приступает, или в рассмотрении вопроса о знании, которое человек может иметь о Боге. В части V. первой книги он рассматривает сотворение ангелов, их качества и природу, а также причины, по которым часть из них пала. В VI части он переходит к сотворению человека, которое, как показывает Гюго, было причинно предшествующим, хотя и более поздним по времени, сотворению мира, который Бог создал для человека. Из любви Бог создал разумные существа, ангелы - чисто духовные, а человек - дух, облеченный в землю.[75] Гюго рассматривает телесную, а также духовную природу и качества человека, а также его состояние до грехопадения. Седьмая часть посвящена самому грехопадению и обсуждает его характер и греховность.

Наконец, в восьмой части Гюго переходит к истинной теме своего трактата - восстановлению человека. За первый грех человека - гордыню - последовало тройное наказание, состоящее из штрафа и двух влекущих за собой пороков: штрафа - телесной смертности, пороков - плотской распущенности и умственного невежества.

"Что касается его возмещения, то следует рассмотреть три вопроса: время, место, средство. Время - это нынешняя жизнь, от начала до конца мира. Место - этот мир.[76] Средство исправления трояко и состоит в вере, таинствах и добрых делах. Время долгое, чтобы человек не оказался неподготовленным. Суровое место, чтобы нарушитель был наказан. Эффективно средство, чтобы больной был исцелен".

Далее Гюго излагает ситуацию, так сказать, судебное дело, в котором тремя сторонами выступают Бог, дьявол и человек. В этом суде

"...дьявол признан виновным в нанесении ущерба Богу в том, что он обманом соблазнил раба Божьего и удерживает его насилием. Человек также осужден за оскорбление Бога в том, что он презрел Его повеление и нечестиво отдал себя в злое рабство. Точно так же и дьявол осужден за оскорбление человека, когда сначала обманул его, а затем навлек на него зло. Дьявол держит человека несправедливо, хотя тот держит его справедливо".

Поскольку дело дьявола против человека было несправедливым, человек мог победить его господство; но ему нужен был защитник (*patronus*), которым мог быть только Бог. Бог, разгневанный грехом человека, не хотел брать на себя его дело. Он должен быть умиротворен, а у человека не было эквивалента, который он мог бы предложить за нанесенную ему обиду; ведь он покинул Бога, будучи разумным и невинным, и мог вернуть себя Богу только как неразумное и грешное существо. Поэтому, чтобы человек мог задобрить Бога, Бог по милости Своей дал человеку человека, которого тот мог бы отдать вместо себя, согрешившего. Бог стал человеком ради человека и, как человек, отдал Себя за человека. Таким образом, Тот, Кто был Творцом человека, стал и его Икупителем. Бог мог бы искупить человека и другим способом, но избрал путь человеческой природы, как наиболее подходящий к слабости человека.

После того как наш первый родитель был изгнан из рая за свой грех, дьявол жестоко овладел им. Но Божье провидение умерило справедливость с милосердием и из самого наказания приготовило лекарство.

"Он установил для человека в знак таинства его спасения, чтобы тот, кто воспримет их с правой верой и твердой надеждой, мог, хотя и под игом, иметь некоторое общение со свободой. Он установил Свой указ, информирующий и наставляющий человека, чтобы тот, кто избрет ожидать Спасителя, подтвердил свой обет избрания соблюдением таинств. Дьявол тоже установил свои таинства, чтобы лучше знать и владеть своими собственными. Род человеческий сразу же разделился на противоположные партии: одни принимали таинства дьявола, другие - таинства Христа..... Отсюда ясно, что с самого начала существовали христиане, если не по имени, то по сути".

Далее Гюго показывает, что время учреждения таинств началось с того момента, когда наш первый родитель, изгнанный из рая, подвергся изгнанию в этой земной жизни вместе со всем своим потомством до конца.

"Как только человек отпал от своего первого состояния нетления, он начал болеть, телом от своей смертности, умом от своего беззакония. И тогда Бог приготовил лекарство для его искупления через Свои таинства. В разные времена и в разных местах Бог представлял их для исцеления человека, как того требовали разум и причина, некоторые из них были до Закона, некоторые - под Законом, а некоторые - под благодатью. Хотя они различались по форме, но имели одно действие и совершали одно оздоровление. Если кто-то поинтересуется сроком их назначения, то узнает, что пока существует болезнь, столько же длится и время действия лекарства. Нынешняя жизнь, от начала и до конца мира, - это время болезни и время лекарства. Когда таинство отслужило свой срок, оно прекращается, и на его место приходят другие, чтобы принести то самое здоровье. Эти, в свою очередь, сменяются другими, которым не суждено быть вытесненными".

Если следовать плану Гюго до сих пор, становится понятно, почему только в начале девятой части его первой книги он доходит до определения и обсуждения тех окончательных и непреходящих таинств, которые последовали за Воплощением. До этого он развивал свою тему, а теперь переходит к самой ее сути. Излагая вопрос схоластически, он говорит: "Необходимо рассмотреть четыре вещи: во-первых, что такое таинство; во-вторых, почему они были учреждены; в-третьих, каков материал каждого таинства, в котором оно совершается и освящается; и в-четвертых, сколько существует таинств. Это определение, причина, материал и классификация".

Переходя к определению, он говорит, что врачи вкратце описывают таинство как знак священной субстанции (*sacrae rei signum*).

"Ибо как в человеке есть тело и душа, а в Писании - буква и чувство, так и в каждом таинстве есть видимое внешнее, с которым можно обращаться, и невидимое внутреннее, в которое верят и которому учат. Материальное внешнее - это таинство, а невидимое и духовное - субстанция (*res*) или *добродетель* таинства. Внешнее осязается и освящается; это *знак* духовной благодати, которая есть *res* таинства и невидимо постигается".

Объяснив таким образом старое определение, Гуго возражает против него на том основании, что не всякий *signum rei sacrae* является таинством; буквы священного текста и изображения святых вещей являются *signa rei sacrae*, но не являются таинствами. Поэтому он предлагает следующее определение как адекватное:

"Таинство - это телесный или материальный элемент, представленный чувственно, представляющий по подобию, означающий по учреждению и содержащий по освящению некую невидимую и духовную благодать"[77].

Это, по его мнению, идеальное определение, поскольку все таинства обладают этими тремя качествами, а то, что их лишено, не может правильно называться таинством. В качестве примера он приводит крещенскую воду:

"Есть видимый элемент воды, который является таинством; и эти три качества находятся в одном: представление от подобия, значение от назначения, добродетель от освящения. Подобие происходит от творения, назначение - от диспенсации, освящение - от благословения. Первое передается ему через Творца, второе - через Спасителя, третье - через управляющего"[78].

Переходя ко второму соображению, Гуго приходит к выводу, что таинства были учреждены с тройкой целью: для унижения, обучения и дисциплины или упражнения человека. Человек, созерцающий их, не может быть спасен. Однако Бог спас многих и без них, как, например, Иеремию, освященного в утробе матери, Иоанна Крестителя и тех, кто был праведным по естественному закону. "Ибо те, кто при естественном законе обладали субстанцией (*res*) таинства в правильной вере и милосердии, к своему проклятию не испытывали недостатка в таинстве". И Гуго предупреждает тех, кто может придерживаться более узкого взгляда, остерегаться, чтобы почитание таинств Божьих не привело к тому, что Его сила и благодать окажутся бесполезными. "Говорите ли вы мне, что тот, кто не имеет таинств Божьих, не может спастись? Я говорю тебе, что тот, кто имеет силу таинств Божьих, не может погибнуть. Что больше: таинство или добродетель таинства - вода или вера? Если хочешь сказать правду, отвечай: "вера"". Можно отметить, что двенадцатый век, как и двадцатый, отличался широтой взглядов.

Переходя от дискурса к рассмотрению классификации таинств, Гуго рассматривает множество вопросов[79], а затем открывает свое рассмотрение таинств естественного права рекапитуляцией:

"Таинства с самого начала были учреждены для восстановления и исцеления человека, некоторые - в рамках естественного закона, некоторые - в рамках писаного закона, а другие - в рамках благодати. Те из них, которые произошли позже, будут найдены более достойными средствами духовной благодати. Ибо все эти таинства прежних времен, под естественным или писаным законом, были знаками и образами тех, которые теперь назначены под благодатью. Духовное действие первых в свое время осуществлялось через добродетель и освящение, почерпнутые из вторых. Поэтому если кто-то станет отрицать, что те прежние таинства были действительны для освящения, он, как мне кажется, судит не совсем верно"[80].

Таинства естественного закона были как *umbra veritatis*; таинства писаного закона - как *imago vel figura veritatis*; но таинства под благодатью - *vero corpus veritatis*.^[81] Писанный закон, хотя и данный полностью только через Моисея, начался с Авраама, которому было предписано обрезание как таинство и знак отделения от языческих народов. В послушании его предписаниям заключается заслуга, в его обетованиях - награда, а его таинства помогают людям исполнить его предписания и получить награду. Гюго рассказывает о таинствах обрезания и всесожжения, необходимых для отпущения грехов; затем о тех, которые упражняли верующих людей в преданности - примером может служить жертва мира; и снова о тех, которые помогали людям культивировать благочестие, например, о скинии и ее утвари.

Вторая книга Гюго, составляющая вторую половину его труда, посвящена "времени благодати", открытому Воплощением. В ней подробно рассматриваются христианские таинства и другие вопросы веры, вплоть до Страшного суда, когда нечестивые будут низвергнуты в ад, а блаженные обретут вечную жизнь, где Бога будут видеть вечно, славить без усталости и любить без пресыщения. Этот блаженный жребий вытекает из благодати спасения, принесенного Христом, и зависит от таинств, непреходящих средств благодати. Со своей стороны, таинства, чем бы они ни были, являются символами, по сути и функции связанными с символической природой Божьего творения, с префигуративным значением судьбы избранного Богом народа до пришествия Христа, с значением и символизмом жизни и учения Христа, а также с символизмом, присущим организации и созиданию святой Христовой Церкви. Символизм и аллегория становятся частью конституции мира и человека; они связывают тело и окружение человека с его духом, соединяют жизнь этого мира с жизнью грядущей. Таким образом, Гюго обосновал и утвердил символизм в целях Бога, во всеобщей схеме вещей, в природе и судьбах человека^[82].

ГЛАВА XXIX

СОБОР И МЕССА; ГИМН И ОБРАЗНОЕ СТИХОТВОРЕНИЕ

I. Гилельмус Дюрандус и Винсент из Бове.

II. Гимны Адама Сен-Викторского и *Антиклаудиана* Алануса Лилльского.

Под санкцией толкования Писания и таинств аллегория и символизм стали признанными принципами духовной истины, источниками политических аргументов и способами трансцендентной истины. Они проникли в литургию, наполняя каждое предложение и церемониальный акт спасительным значением и силой; как пластическое воздействие они придали форму и материю религиозному искусству и поэзии, где они действительно были сильны с самого начала.

В ранней Церкви служение Мессы, рукоположение священников и посвящение церквей не были наделены тем сложным символизмом, который несли эти церемонии в двенадцатом и тринадцатом веках,[83] когда Литургия, или, говоря более конкретно, Месса, стала символической от *вступления* до последнего благословения; а готическая скульптура и роспись стекла, которые были ее видимой иллюстрацией, были наделены соответствующей аллегорией. Средневековые литургические знания обобщены Гилельмусом Дюрандусом в его "*Rationale divinatorum officiorum*", написанном во второй половине XIII века и содержащем многое, что нашло отражение в искусстве французских соборов. Невозможно перечислить все сложное символическое значение Мессы, изложенное в авторитетном труде того, кто был епископом, богословом, юристом и папским регентом[84], но кое-что из этого можно привести.

Служение Мессы, говорит Дюрандус, продумано с большим расчетом, чтобы вместить большую часть того, что было совершено Христом и в Христе с момента Его схождения с небес до момента Его вознесения на небо. В жертвоприношении Мессы представлены и заменены все жертвоприношения Древнего Закона. Она может совершаться в третий час, потому что тогда, согласно Марку, Христос взшел на крест, и в этот же час Святой Дух сошел на апостолов в огненных языках; или в шестой час, когда, согласно Матфею, Христос был распят; или в девятый час, когда на кресте Он предал Свой дух.

Первая часть мессы начинается с *интроита*. Его антифонные песнопения означают чаяния и подвиги, молитвы и хвалы патриархов и пророков, ожидавших пришествия Сына Божьего. Хор певчих священнослужителей представляет это тоскующее множество святых Древнего Закона. Епископ, облаченный в священные одежды,[85] в конце процессии, выходящий из ризницы и направляющийся к алтарю, представляет Христа, ожидаемого народами, выходящего из чрева Девы и входящего в мир, как Супруг из Своей тайной комнаты. Семь светильников, которые несут перед ним на главных праздниках, - это семь даров Святого Духа, сходящих на главу Христа. Два аколита, предшествующие ему, означают Закон и Пророков, представленных в Моисее и Илии, явившихся с Христом на горе Фавор. Четверо, несущие балдахин, - это четыре евангелиста, провозглашающие Евангелие. Епископ занимает свое место и откладывает митру. Он молчит, как и Христос во время Своего раннего года. Перед ним лежит закрытая книга Евангелий. Вокруг него в окружении духовенства изображены волхвы и другие.

Служба продолжается, каждое слово и действие наполнено символическим смыслом. Доходит до чтения Послания - это проповедь Иоанна Крестителя, который проповедует только иудеям, поэтому чтец обращается к северу, области Древнего Закона. Закончив чтение, он склоняется перед епископом, как Креститель смирился перед Христом.

После Послания следует Градуал, или *responsorium*, который относится к покаянию и делам активной жизни. Креститель остается главной фигурой до торжественного момента, когда читается Евангелие, означающее начало проповеди Христа. Символ веры следует за Евангелием, как вера следует за проповедью истины. Его двенадцать частей означают призвание двенадцати апостолов. Затем епископ начинает свою проповедь; то есть после призвания двенадцати Слово Божие проповедуется народу, и отныне Церковь должна твердо придерживаться только что произнесенного Символа веры[86].

Авторитетное аллегоризирование двенадцатого и тринадцатого веков распространило символику Мессы на здание, в котором она совершалась; об этом говорится в "*Рационале*" в его первой главе, озаглавленной "*De ecclesia et eius partibus*". Там показано, что телесная церковь - это здание, а Церковь, взятая в духовном смысле, означает верных людей,

собранных вместе из всех видов людей, как и здание, построенное из всех видов камней. Объясняются различные названия еkkлeсии, синагоги, базилики и скинии, а также то, почему Церковь называется Телом Христовым, а также Девой, супругой, матерью, дочерью, вдовой и в самом деле Меретрикс, поскольку она закрывает свое лоно от тех, кто ее не ищет. Форма церкви соответствует форме храма Соломона, в передней части которого народ слушал и молился, а духовенство молилось и проповедовало, благодарило и служило, в святилище или священном месте. Храм Соломона, в свою очередь, был построен по образцу скинии Исхода, которая, поскольку была построена в пути, является прообразом преходящего мира и его похотей. Она была сделана из четырех цветов небесного свода, так как мир состоит из четырех элементов. Поскольку Бог находится в мире, Он находится в скинии (что также означает воинствующую Церковь) и посреди верной общины. Передняя часть скинии, где люди приносили жертвы, также является *Vita activa*, в которой миряне трудятся в любви к ближнему; а часть, где служили левиты, - *Vita contemplativa*.

Церковь должна быть возведена следующим образом: место для ее фундамента должно быть подготовлено - хорошо основан дом Господень на камне; епископ или уполномоченный священник должен окропить его святой водой, чтобы разогнать демонов, и заложить первый камень, на котором должен быть высечен крест. Глава церкви, то есть алтарь, должна быть обращена к восходящему солнцу во время равноденствия. Если иудеям было велено строить стены для Иерусалима, то насколько больше мы должны строить стены наших церквей? Материальная церковь означает Святую Церковь, построенную из живых камней на небе, с Христом - краеугольным камнем, на котором утверждено основание из апостолов и пророков. Стены, расположенные выше, - это иудеи и язычники, верующие, пришедшие ко Христу из четырех частей света. Верующие люди, предопределенные к жизни, - это камни, из которых они сложены.

Раствор, в который укладываются камни, состоит из извести, песка и воды. Известь - это пылкая любовь, которая вбирает в себя песок, то есть земной труд; затем вода, которая есть Дух, соединяет известь и песок. Как камни стены не имели бы устойчивости без раствора, так и люди не могут быть утверждены в стенах небесного Иерусалима без любви, которую приносит Святой Дух. Камни стены обтесываются и обтесываются, что означает освящение и очищение. Некоторые камни несут, но сами не несут никакого бремени, и это - немощные в Церкви. Другие камни несут, но и не выдерживают; а третьи несут, но не выдерживают, кроме как благодаря одному Христу, единому основанию; и последние - это совершенные.

Иудеи подвергались враждебным нападениям во время строительства стен Иерусалима,^[87] так что одной рукой они устанавливали камни, а другой сражались. Точно так же и нас окружают враждебные пороки, когда мы возводим стены Церкви; но мы противостоям им со щитом веры, нагрудником праведности и мечом Слова Божьего в руках.

Церковное здание устроено подобно человеческому телу. Фронтон, где находится алтарь, представляет собой голову, а крест (трансепт) - руки и кисти. Западная часть (неф и приделы) - это остальная часть тела. Однако Ричард из Сен-Виктор считает, что три части храма представляют в порядке святости сначала девственниц, затем континент и, наконец, женатых людей.

Опять же, Церковь построена с четырьмя стенами, то есть по учению четырех евангелистов она широко и высоко поднимается на высоту добродетелей. Ее длина - долготерпение, с которым она переносит невзгоды; ее ширина - любовь, с которой она обнимает своих друзей в Боге и любит своих врагов ради Него; ее высота - надежда на будущую награду. В Божьем храме основание - вера, которая относится к тому, чего не видно; крыша - милосердие,

которое покрывает множество грехов. Дверь - послушание: соблюдай заповеди, если хочешь войти в жизнь[88]. Тротуар - смирение. Четыре стены - четыре добродетели: праведность (*justitia*), стойкость, благоразумие и воздержание. Окна - радостное гостеприимство и беззастенчивая жалость.

Некоторые церкви имеют форму креста, чтобы показать нам, что мы распяты для мира или должны следовать за Распятием. Некоторые - круглые, что означает, что Церковь распространяется по всему миру.

Апсида означает верующих мирян; крипты - отшельников. Неф означает Христа, через которого лежит путь в небесный Иерусалим; башни - проповедников и прелатов, а пинакли - умы прелатов, которые парят в вышине. Также петух на вершине церкви означает проповедников, которые пробуждают спящих от греховной ночи и, обращаясь к ветру, противостоят непокорным. Железный жезл, поддерживающий петуха, - это проповедь проповедника; а поскольку этот жезл помещен над крестом на церкви, он указывает на законченное и утвержденное слово Божье, как сказал Христос в Своих страстях: "Совершилось". Высокий купол, на котором установлен крест, означает, насколько совершенным и нерушимым должно быть проповедование и соблюдение католической веры.

Стеклянные окна церкви - это божественные Писания, которые отталкивают ветер и дождь, но пропускают свет истинного солнца, то есть Бога, в церковь, то есть в сердца верующих. Окна также означают пять чувств тела[89].

Дверь церкви (снова) - это Христос: "Я есмь дверь"; двери - это также апостолы. Столпы - епископы и доктора; их основания - апостольские епископы; их капители - умы докторов и епископов. Тротуар - основание веры, а также обозначает "нищих духом", простых людей, трудами которых поддерживается церковь. Стропила - это князья и проповедники в мире, которые защищают церковь делом и словом. Сиденья в церкви - это созерцатели, на которых Бог поживает без обид. Панели на потолке - это также проповедники, которые украшают и укрепляют.

Алтарь, глава церкви, будучи ниже остальных, указывает на то, как велико должно быть смирение духовенства. Ширмы, которыми алтарь отделен от хора, означают отделение небесных существ от земных. Лавки на хорах указывают на потребность тела в отдыхе. Кафедра - это жизнь совершенных. Гороскоп означает усердие, с которым священники должны произносить канонические часы. Черепица на крыше - это рыцари, которые защищают церковь от язычников. Винтовые лестницы, скрытые в стенах, - это тайные знания, которыми обладают только те, кто восходит на небеса. Ризница, где хранится святая утварь и священник надевает свои облачения, означает чрево Пресвятой Девы, в котором Христос облекся в священную одежду из плоти. Отсюда священник выходит к публике, как Христос вышел из чрева Девы в мир. Светильник означает Христа, Который есть свет мира; или лампы означают апостолов и других врачей, чье учение освещает церковь. Моисей также сделал семь светильников, которые представляют собой семь даров Святого Духа.

Далее Дюрандус посвящает целую главу символике алтаря, а другую - значению и функции украшений, картин и скульптур. Последняя открывается словами: "Картины и украшения в церкви - это тексты и писания (*lectiones et scripturae*) для мирян". Эта глава длинная; она объясняет, как должны быть изображены Христос и ангелы, а также святые, апостолы и другие, и описывает надлежащие виды церковных украшений и утвари. Большая часть деталей носит символический характер.

Таким образом, Дюрандус придумал или собрал воедино значения, соответствующие каждому элементу церковного здания, его материалам и убранству. В работе современника хранятся аллегорические смыслы сюжетов готической скульптуры и расписного стекла. Тринадцатый век питал слабость к слову "Speculum" и идее, которую оно несло в себе, как зеркало или сборник всех человеческих знаний. Главным энциклопедистом Средневековья был Винсент из Бове, протеже святого короля Людовика IX. Анализ его огромного *Speculum maius* приводится в другом месте.^[90] Он состоял из Зеркала природы, Зеркала человеческого знания и этики и Зеркала истории. Составитель и его помощники трудились в лучший период готического искусства, и на основе их работы можно составить исчерпывающий комментарий к ряду тем, представленных в скульптуре и стекле собора^[91].

Зеркало природы вырезано в скульптуре Шартра или Буржа. Изображая работу шести дней, Творец показан (в образе Христа)^[92] созерцающим свою работу или отдыхающим от своих трудов; тут и там лев, овца или коза указывают на творение животных, а несколько деревьев - на растительный мир. Это необходимый символизм искусства скульптора. Но готические животные и растения иногда имеют и другие определенные символические значения, как в случае с известными знаками четырех евангелистов: человек, лев, вол, орел.

Аллегорические толкования Священного Писания были неисчерпаемым источником символизма для готических скульпторов; другим источником был "Физиолог" и его потомство "Бестиарий" с их символическими объяснениями легендарных атрибутов животных. Однако намеренный символизм не был заложен во всей этой резьбе, большая часть которой - чистая фантазия и украшательство. Таков характер великолепной готической флоры, движущихся в ней птиц и зверей, а также гротескных чудовищ. Они не были неуместны, ведь готический собор сам по себе был Speculum или Summa и должен был включать в себя все творение Божье, не опуская даже дьяволов, одолеваящих души людей.

Возможно, Винсент почерпнул у Гюго Сен-Викторского современную доктрину о том, что искусства участвуют в работе по восстановлению человека; эта доктрина в значительной степени оправдывает присутствие наук и ремесел (составляющих Зеркало знаний) в скульптуре и живописи собора. Семь свободных искусств представлены в аллегорических фигурах, а месяцы года символизируют Зодиак и полевые работы, составляющие годовой труд человека. Философия изображена на колесе Фортуны; добродетели и пороки представлены в олицетворениях, и даже может быть показан их конфликт, психомеханика.

Наконец, наступает черед Зеркала истории. В нем на конкретных примерах преподается то, что было усвоено из фигур абстрактных Добродетелей и Пороков. Его главный источник - Библия. Были выбраны те ветхозаветные события, которые на протяжении веков интерпретировались как префигурации жизни Христа; и каждое из них было представлено в качестве дополнения к евангельской сцене, которую оно типизировало. Именно они стали главными сюжетами цветного стекла Шартра, Буржа и других соборов, где сохранились витражи. Здесь можно увидеть Страсти Христовы, окруженные сценами из Ветхого Завета, типизирующими их; также Его Воскресение и его древние типы; и другие значительные события из жизни Спасителя и Его Девы-Матери.^[93] Последнее типизируется горящим кустом, руном Гедеона, жезлом Аарона, даже как в гимнах Адама из Сен-Виктора.^[94] Помимо этих инцидентов, ведущие персонажи Ветхого Завета представлены как префигурации Христа, как в большой серии статуй Мельхиседека, Авраама, Моисея, Самуила, Давида на северном портале Шартра; в то время как четыре больших и двенадцать малых пророков показаны как типы четырех евангелистов и двенадцати апостолов. Сам Христос изображен на окне в Сен-Дени, между аллегорическими фигурами Древнего Закона и Евангелия, - фигурами, родственными фигурам некоронованной и ослепленной Синагоги и

торжествующей Церкви, которые так часто можно увидеть вместе на соборах. Везде сильна тенденция к символизации. Символически переданы части сцены Распятия, а также многие притчи. Притча о добром самаритянине постоянно появляется на окнах и всегда оформлена так, чтобы передать аллегорическое учение, взятое из нее в проповеди Гонория[95].

Очевидно, что это Зеркало истории было главным образом священной историей. Языческая древность была представлена скудно - сибиллами, которые обозначали немое языческое пророчество о Христе. Сцены из истории христианских народов встречались чаще, но они всегда рассказывали о какой-нибудь победе Христа, например о крещении Хлодвиги или крестоносных деяниях Карла Великого, Роланда или Годфрида Бульонского. Божья драма завершалась Страшным судом, проклятием проклятых и блаженством избранных. Страшные суды, обычно занимающие тимпаны над дверями соборов, известны всем - в Реймсе, Шартре, Бурже. Они полны символизма, а также "исторической" реальности. Трактовка становится полностью аллегорической, когда скульптор входит в рай вместе с искупленными и изображает в прекрасных олицетворениях блаженство блаженных, как на северном портале Шартра.

Группы безымянных людей, вырезавших статуи и создававших цветные стекла, которые должны были заставить готические соборы говорить, верно передавали учение Церкви. Они изобразили священную драму сотворения, падения, искупления и окончательного осуждения человечества в аду или на небесах: они изобразили ее во всем ее догматическом символизме и с пластической адекватностью, показывающей, насколько полно они мыслили и чувствовали в аллегорической среде, в которой они работали. Они также создали несравненные идеалы символизма в искусстве. Скульптура порталов и фасадов Реймса и Шартра в своем роде сопоставима со скульптурами фронтона Парфенона. Но в отличие от этих шедевров античного идеализма, эти христианские шедевры не стремятся показать смертного человека в его естественной силе, красоте и полноте. Скорее, они стремятся показать работу человеческого духа, заключенного в силе и благодати Божьей. В них не сила и красота плоти, не совершенство непобедимого разума человека; но в них разум и дух человека ощутимо являются преданными созданиями Божьего всемогущества, послушными Его воле, поддерживаемыми и искупленными Его силой и благодатью. Отношение, форма, черты лица, призванные выражать священную красоту души, не наделены физическим совершенством ради него самого; но каждое физическое качество этих статуй является символом какого-то святого и прекрасного качества духа. Эти статуи достигают символического, а не естественного идеала в искусстве. И все же многие из них обладают физической красотой форм и черт, поскольку именно такая красота может быть подходящей оболочкой для целомудренной и жаждущей души[96].

С другой стороны, в заполнении иллюстративных деталей земной жизни, ремесла и искусства скульптор показал, как он может вырезать эти реалии и представить земную красоту в соборном богатстве лозы, цветка и листа. Здесь ловко передана обыденность человечества, повседневные дела кузницы, поля и рынка, подтянутый рабочий, купец со своими вещами, ученый со своими свитками. Он хорошо знал жизнь, этот художник, и у него был глаз на каждую запоминающуюся сцену, а также на тонкие красоты природы. Иногда изображалось какое-нибудь проходящее зрелище, потому что витрина была предоставлена гильдией драпировщиков, желающих видеть свое ремесло на почетном месте; и художник любил свои сцены из суетной жизни, как любил свои украшения из природы. Такие сцены (которые редко содержали конкретную аллгорию) не были лишены связи с остальной драмой творения и искупления, отраженной в соборе, а изысканно вырезанные листья и розы не были лишены намека на благодать, воплощенную в Деве Марии и ее Сыне.

Повседневная жизнь и природный орнамент имели по меньшей мере иллюстративное отношение к целому, ненавязчивыми и прекрасными элементами которого они были; а поскольку это целое было прежде всего видимым символом невидимой и божественной силы, эти скромные элементы участвовали в его неизреченной тайне и тоже были символами.

Наконец, разве эти безымянные художники - даже Данте и наш английский Буньян - не представляли в своем искусстве синтез жизненных реалий? Их ноги стояли на земле; их руки с сочувствием и знанием работали в среде вещей, которые видели и с которыми обращались, и создавали маленькие человеческие вещи, которые ограничены колыбелью и могилой. Именно из таких материалов Данте создал свою *"Коммедию"*, а Буньян - *"Прогресс души пилигрима к Богу"*. Но как у Буньяна и Данте, так и у этих художников по камню и цветному свету смертное и осязаемое было лишь элементами, через которые поэма или рассказ, резная или живописная картина становились воплощением невидимого и вечного Духа.

II

Под церковью аббатства Сен-Виктор находился склеп, освященный в честь Богоматери. Здесь некий монах имел обыкновение уединяться и слагать гимны в ее честь. Однажды его уста произнесли такие строки:

"Salve, mater pietatis,
Et totius Trinitatis
Nobile triclinium;
Verbi tamen incarnati
Speciale majestati
Praeparans hospitium!"

После этого крипту залил свет, и Богородица, явившись ему, склонила голову.

Монаха звали Адам,^[97] и он считается лучшим из латинских авторов гимнов. Бретонец по происхождению, он поступил в Сен-Виктор в юности, около 1130 года. Ему довелось учиться у Гуго до самой смерти мастера в 1141 году. Адам, должно быть, был почти одного возраста с Ричардом Сен-Викторским, другим учеником Гюго, который составляет третий член великого трио Викторингов. Их произведения принесли монастырю самую громкую славу. Гюго был саксонцем, Адам - бретонцем, Ричард - шотландцем. Таким образом, Сен-Виктор собрал своих блестящих сыновей из многих стран. Ричард, чьи труды достойно дополняли труды его учителя Гуго,^[98] умер в 1173 году; его друг Адам пережил его и умер стариком на исходе двенадцатого века. Он был похоронен в монастыре, и над ним была помещена элегическая эпитафия о человеческом тщеславии и грехе, частично написанная им самим.

Гимны Адама были секвенциями^[99], предназначенными для церковного употребления. Их автор был сведущ в христианской доктрине, искусен в литургии и пропитан духом благочестивого символизма. Его символизм, который его дар стихосложения превратил в образность, был присущ средневековой церкви и ее пониманию литургии; в нем также заметно особое влияние Гюго. Гимны Адама с их мощными латинскими рифмами не могут быть воспроизведены на английском языке, но перевод может передать содержание их символизма. Гимн на Пасху, начинающийся *"Zuma vetus expurgetur"*^[100], является воплощением символической префигурации Христа в Ветхом Завете. Во фразе мелькает

каждое знакомое аллегорическое толкование. В буквальном переводе, а точнее, в искаженном, она звучит следующим образом:

"Пусть очистится старая закваска, чтобы чисто праздновать новое воскресение. Это день нашей надежды; чудесна сила этого дня по свидетельству закона.

"Этот день разорил Египет и освободил Евреев из огненной печи; для них, оказавшихся в жалком положении, работа рабства была грязью, кирпичом и соломой[101].

"Теперь, как хвала божественной добродетели, триумфу, спасению, пусть голос вырвется на свободу! Это день, который сотворил Господь, день, завершающий нашу скорбь, день, приносящий спасение".

"Закон - тень грядущего, Христос - цель обетований, завершающая все. Кровь Христа затупила меч, который убрали стражи"[102].

"Мальчик, прообраз нашего смеха, вместо которого был заклан овен, запечатлевает радость жизни.[103] Иосиф выходит из ямы;[104] Христос возвращается наверх после смертного наказания.

"Этот змей пожирает змей фараона, защищенных от змеиной злобы"[105]. "Кого ранил огонь, тех освободило присутствие медного змея"[106].

"Крюк и кольцо Христа пронзают пасть дракона;[107] сосущее дитя кладет руку в логово кокатриса, и старый жилец мира бежит в ужас"[108].

"Насмешники над Елисеем, взошедшие в дом Божий, ощущают на себе гнев лысого;[109] Давид, притворившись безумным, изгоняет козла, а воробей убегает[110].

"Костью челюсти Самсон убивает тысячу человек и отказывается от брака со своим племенем. Самсон ломает решетки Газы и, вынеся ее ворота, взбирается на гребень горы"[111].

"Так и сильный лев Иуды, сокрушив врата страшной смерти, восстает на третий день; по ревущему голосу отца своего он возносит добычу свою на лоно сверхъестественной матери"[112].

"Через три дня кит возвращает из тесного дома своего брюха беглеца Ионаса, прообраз истинного Ионаса". Кипрский виноград[113] снова расцветает, раскрывается и растет быстрыми темпами. Цветок синагоги увядает, а Церковь процветает[114].

"Смерть и жизнь боролись вместе: воистину Христос воскрес, и с Ним многие свидетели славы. Новое утро, радостное утро утрит слезы вечера: жизнь победила разрушение; это время радости.

"Иисус Победитель, Иисус Жизнь, Иисус Жизни избитый путь, Ты, чья смерть победила смерть, пригласи нас к пасхальной доске с доверием. О Хлеб жизни, о живая Волна, о истинная и плодоносная Лоза, напитай нас, очисти нас, чтобы благодать Твоя спасла нас от второй смерти. Аминь."

Со времен старого гимна третьего века, приписываемого Клименту Александрийскому,[115] гимны Христу были наполнены символизмом, символизмом любовного олицетворения Его атрибутов, а также более формальным символизмом Его ветхозаветных префигураций.

Символизм Адама относится к обоим видам. В нем есть чувство, даже когда он догматичен,^[116] и он пульсирует преданностью, когда его тема приближается к евангельскому Христу. Преобладающий образ мыслей и чувств может наметить темы для стихов, которые последующая эпоха сочтет непоэтичными. Но если последующее время с пониманием отнесется к прошлому, оно поймет, каким пылким и песенным был этот ушедший стих - например, стих гимнов Адама. В одном из них на Рождество, начинающемся:

"Potestate, non natura,
Fit Creator creatura"^[117].

строфа затрагивает причину, по которой Творец стал творением. Передать ее смысл по-английски было бы невозможно, а чтобы выразить даже буквальное значение на любом языке, кроме средневековой латыни, потребовалось бы много иносказаний. Эта строфа состоит из двенадцати строк:

"Causam quaeris, modum rei:
Causa prius omnes rei,
Modus justum velle Dei,
Sed conditum gratia".

"Ты спрашиваешь о причине и *модусе* факта: *причина* была прежде всех, *модус* - праведное желание Бога, но приправленное благодатью".

Эти строки схоластичны. В следующих четырех чувства начинают нарастать, но фразы скорее отталкивают, чем привлекают:

"O quam dulce condimentum
Nobis mutans in pigmentum,
Cum aceto fel cruentum
Degustante Messya!"

"О, как сладок приправа, превратившаяся для нас в сок, как Мессия вкушает кровавую желчь и уксус".

Чувство достигает своей кульминации в четырех заключительных строках, в которых притча о добром самаритянине наделяется особым аллегорическим значением, изложенным в проповеди Гонория:^[118]

"O salubre sacramentum,
Quod nos ponit in jumentum
Plagis nostris dans unguentum
Ille de Samaria".

"О дарующее здоровье таинство, которое сажает нас на зверя, давая мазь для наших ран, - он из Самарии"^[119].

Две строфы из другого рождественского гимна Адама покажут, насколько замысловатым мог быть его символизм. Рассказав о невыразимом чуде Воплощения, он продолжает:

"Frondem, florem, nucem sicca
Virga profert, et pudica
Virgo Dei Filium.
Fert coelestem vellus rorem,
Creatura creatorem,

Creaturae pretium.

"Frondis, floris, nucis, roris
Pietati Salvatoris
Congruunt mysteria.
Frons est Christus protegendo,
Flos dulcore, nux pascendo,
Ros coelesti gratia"[120].

"Сухой прут рождает листву, цветок, [121] а целомудренная Дева рождает Сына Божьего. Руно несет небесную росу, [122] тварь - Творца, тварь - цену.

"Тайны листка, цветка, ореха, росы соответствуют нежной любви Спасителя (*pietas*). Листва, защищая, - это Христос, цветок - это Христос по своей сладости, орех, дающий пищу, роса - по своей небесной благодати".

Можно заметить, что здесь символика сначала касается рождения Христа, сухого прута и руна, олицетворяющих Деву. Затем листва, цветок, орех и роса олицетворяют Его качества. В остальных строфах этого гимна символика ореха раскрывается более подробно.

Помимо гимнов, посвященных Спасителю, большая часть гимнов Адама носит символический характер. Одними из самых интересных являются те, что написаны для посвящения церквей. Один из них, начинающийся "Quam dilecta tabernacula"[123], описывает ветхозаветные факты, которые предвосхищают святую Церковь Христа. Ключевым моментом являются строки:

"Quam decora fundamenta
Per concinna sacramenta
Umbra praecurrentia!".

"Как хорошо, что основание заложено в соответствующих таинствах, предваряющих тень".

Тень - это Ветхий Завет, и эти три строки подводят итог учению Гюго о сакраментальной природе ветхозаветных повествований. Во всем этом гимне Адам следует за Гюго. [124] В другом посвятельном гимне [125] Адам дает префигуративное значение частей храма Соломона. В торжественных гимнах, обращенных к Деве Марии, также много символизма. В одном из них на праздник Успения [126] приводятся образы Богородицы в Ветхом Завете - трон Соломона, руно Гедеона, горящий куст. Затем с еще большим чувством льются метафорические эпитеты, выражающие сердечную благодарность Богородицы за спасительную помощь человеку. Еще более великолепным примером подобного символизма и пылкой метафоры является великий гимн, начинающийся:

"Salve mater Salvatoris,
Vas electum, vas honoris".

в котором Дева Мария приветствует поэта. [127]

Жизни Гонория, Гюго, Адама, из чьих произведений мы черпали иллюстрации средневекового символизма, соперничают друг с другом в неизвестности; и вполне заслуженно, поскольку они были монахами, для которых самоотреченность - дело привычное. Эта личная неизвестность достигает кульминации в последнем примере, который можно почерпнуть из монастырских источников. Сам человек был впечатляющей фигурой для своего времени; его нельзя было забыть: его называли *magnus* и *doctor universalis*. Тем не

менее, возникает вопрос, жил ли он в двенадцатом или тринадцатом веке, и один ли человек или два носили имя Алан де Инсулис.

На самом деле был только один, и он относится к двенадцатому веку, умерев почти столетним, в 1202 году. Имя *де Инсулис* также является загадкой. Из-за него его прозвали то сицилийцем, то шотландцем, родившимся на острове Мона. Но на самом деле это имя относится к главному городу Фландрии, который называется Лисл; и Аланус, несомненно, был флемингом.

Он стал ученым человеком и читал лекции в Париже. О том, что он был весьма высокого мнения о своих талантах, свидетельствует легенда, рассказанная о нем так же, как и о Святом Августине. Он объявил, что в определенный день в одной лекции изложит полное учение о тайне Пресвятой Троицы. Днем накануне назначенного дня он прогуливался у реки, размышляя, как бы ему изложить свой предмет, чтобы охватить его целиком. Он наткнулся на ребенка, который зачерпывал речную воду раковиной улитки и опускал ее в маленькую траншею. Улыбаясь, он спросил, что должно быть объектом этого; и ребенок сказал ему, что он опускает всю реку в свою траншею. Пока великий ученый объяснял, что этого нельзя делать, он вдруг почувствовал, что укоряет и поучает себя - как бы ему не выполнить то, что он наметил на следующее утро. Он потерял дар речи от своей самонадеянности и разрыдался. На следующий день, поднявшись на помост, он сказал толпе слушателей: "Пусть вам будет достаточно того, что вы видели Алануса";[128] и с этим он оставил их всех изумленными, а сам поспешно отправился в Сито. По прибытии он попросил принять его в качестве *conversus* и получил в управление монастырских овец. Терпеливый и безвестный, он долго занимался этим скромным делом. Но в конце концов случилось так, что аббат взял его с собой на совет в Рим в качестве хозяина. И там он разбил высокомерие еретика такими аргументами, что тот закричал, что спорит либо с дьяволом, либо с Аланусом, и больше ничего не говорил.

Это одна история. По другой, его заставили искать монастырь Клерво и там стать монахом под началом святого Бернарда. Пишут также, что он стал аббатом, а затем епископом, но впоследствии сложил с себя епископские полномочия. Как бы там ни было, но он умер и был похоронен, и на нем появилось множество эпитафий. На старой копии его гробницы в Сито он изображен вместе со святым Бернардом и назван *Alanus Magnus*. Титул *Doctor universalis* всегда был связан с его памятью, которая не исчезнет окончательно. Ведь если Адам Сен-Викторский был величайшим из латинских средневековых авторов гимнов, то Аланус имеет все основания называться величайшим из средневековых латинских поэтов в области дидактической и повествовательной поэзии[129].

Среди многочисленных сочинений, приписываемых Аланусу, - аллегорический комментарий к кантикам, трактат об искусстве проповеди, книга *sententiae*, еще одна книга *theologicae regulae*, несколько проповедей и пространный труд "contra haereticos"; также большой словарь библейских аллегорических толкований под названием *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*. [130] Все это - проза. Кроме того, он написал *Liber de planctu naturae* [131] и *Anticlaudianus*, ученую и глубокую, а также весьма образную аллегорическую поэму о человеке. [132] Ее Предисловие в прозе бросает любопытный свет на загадочную личность автора, сочетавшую в себе привычное или обычное смирение монаха с возвышающимся самосознанием гениального человека.

"Молния не желает тратить свою силу на ветки, но ломает гордые верхушки возвышенных деревьев. Властная ярость ветра обходит тростник и обрушивает свои дикие удары на самые высокие вершины. Так пусть же ни пламя зависти не поразит ущемленную скромность моей

работы, ни дыхание недоброжелательности не одолеет измученную бедность моей маленькой книги, где обломки несчастья требуют порта жалости гораздо больше, чем благополучие провоцирует жало злобы".

Далее следуют еще несколько фраз с набившим оскомину обличением, и автор умоляет читателя подойти к его книге не с отвращением и раздражением, а с приятным предвкушением новизны (не все же монахи здесь говорят!).

"Ибо хотя книга и не может расцвести пурпурным одеянием цветущей речи или засиять созвездием света вспыхнувшего периода, все же в хрупком тростнике можно найти сладость меда, а пересохшую жажду можно умерить скудной водой из ручья. В этой книге пусть ничего не будет вульгарного (*plebescat*) с рибаллами, ничего не будет открыто для язвительных упреков, как будто это пахнет грубостью современников [к кому он обращается?]; но пусть будет представлен цветок моего таланта и достоинство усердия; ибо пороссячье смирение, вознесенное на высоту, может превзойти гиганта. Пусть не смеют уставать от этой работы те, кто корчится в колыбели начального обучения, высасывая молоко из груди кормилицы; пусть не пытаются поносить ее те, кто посвятил себя служению высшему образованию; пусть не осмеливаются дискредитировать ее те, кто срывается с небес на вершину философии. Ибо в этом произведении сладость буквального смысла пощекочет несерьезное ухо; нравоучение наставит более искушенное понимание; а тонкость аллегории отточит законченный интеллект. Поэтому пусть не впускают в дом тех, кто, предаваясь зеркалам чувств, не колесничает с разумом и, преследуя чувственные образы, не имеет аппетита к истине разума, - чтобы святое не осквернили псы, а жемчужину не растоптали ноги свиней. Но те, кто не желает, чтобы вещи разума покоились вместе с низменными образами, и осмеливается поднять свой взгляд к формам божественным, могут пройти по узким проходам моей книги, пока они взвешивают на весах благоразумия, что подходит для обычного уха, а что должно быть похоронено в тишине".

Это предисловие, состоящее из натянутых предложений и вымученных метафор, вынужденного смирения и чрезмерного самосознания, вряд ли предвещает что-то хорошее для поэмы, прелюдией к которой оно является. Но предисловия - подводные камни авторов, и, кроме того, многие писатели барахтаются в одном средстве речи, в то время как в другом они двигаются с легкостью. От неуклюжей прозы "*Повести о Персонах*" никто не ожидает легкости и силы стиха Чосера. И читателю "*Предисловия*" Алануса не стоит отговаривать его от поэмы. Ее тема - человек; ее философская или религиозная цель - раскрыть функции Бога, природы, Фортуны, Добродетели и Порока в создании человека и формировании его карьеры. Поэма представляет собой аллереорию, оригинальную по общей композиционной схеме, но во многих своих частях повторяющую более ранние аллегорические сочинения.

В первых строках рассказывается о том, что Природа стремится наделить свои дары так, чтобы готовое произведение представляло собой достойную гармонию: как терпеливый мастер, она выковывает, обрезает, обрабатывает напильником и создает форму с помощью резца разума. Но когда она стремится наделить свою работу качествами, выходящими за рамки ее дара, она обязана обратиться к Небесному совету своих Сестер. Откликаясь, пилигриноподобное воинство Короны Небесной сходит с высоты, озаряет землю своим светом и устилает ее благословенными следами.

Во главе этой галактики идет Согласие, приемное дитя Мира; затем идет Изобилие, и Благоволение, и Юность, помазанная Благоволением, и Смех, изгоняющий туман; затем Стыд и Скромность, и Разум - мера добра, и Честность, счастливый товарищ Разума; затем Достоинство (*decus*) и Благоразумие, уравнивающее ее весы, и Благочестие, и

Истинная Вера, и Добродетель. И, наконец, Благородство (*nobilitas*), в благородстве не вполне равное остальным[133].

Посреди огромного леса, освященного фонтанами и многоголосым пением птиц, возвышалась облачная гора с ровной вершиной. Здесь был воздвигнут дворец природы, усыпанный драгоценными камнями и золотом; внутри него находился большой зал, увешанный бронзовыми колоннами. Здесь искусство живописца изобразило пути людей, а надписи прояснили изображенную историю. "О новые чудеса живописи, - восклицает поэт, - то, что не может быть, становится бытием; и живопись, обезьяна истины, обманывая новым искусством, превращает тени в реальность и превращает частную ложь в (общую) истину"[134] Здесь можно было увидеть, как сила логики давит своими аргументами и побеждает софистику. Там Аристотель готовил свое оружие, а Платон, более божественный, размышлял о небесных тайнах. Там Сенека морализировал, а Птолемей объяснял звезды в их временах и курсах. Там говорил Туллий, а муза Вергилия рисовала много лжи и одевала ложь в одежды истины. Там же были показаны могущество Алкида и мудрость Улисса, доблесть Турна, расточающего жизнь, и позор Ипполита, развязанного поводьями Венеры[135]. Таковы и многие другие тропы вещей и мечты об истине, изложенные этим царским искусством.

Здесь, стоя посреди своего совета, Природа, склонив голову, произнесла свои торжественные слова: "С болью я переделываю то, что создала заботливая рука моя. Но покаяние рук не стирает недостатков. Недостатки наших произведений должны быть исправлены неким совершенным образом, неким человеком божественным, не пахнущим землей и землей, но чей разум будет устремлен к небу, пока его тело ходит по земле. Пусть он станет зеркалом, в котором мы увидим, какими должны быть наша вера, наша сила и добродетель. В таком виде наш позор на всю землю".

Когда Собор одобрил эти слова, Пруденция встала во всей своей красе.[136] Она рассуждала о двойственной природе человека, духе и теле. Природа и ее помощники могут быть искусниками его смертного тела, но душа требует своего небесного Художника и смеется над нашими грубыми искусствами. Только мудрость Божья может создать душу, как показывает Благоразумие, описывая ее качества.

Теперь Разум поднял свою преподобную фигуру, держа в руках тройное стекло, в котором отображаются причины, следствия и качества вещей. Он смиренно отрекся от власти наставлять Минерву[137] и приветствовал план, по которому новый Люцифер должен пребывать в мире. Пусть он объединит все дары, которыми они могут одарить, и станет их защитником против порока. Теперь пусть их молитвенные обеты будут обращены к Тому, Кто один может создать божественный разум. Легат должен быть отправлен выше с их просьбой. Для этой должности никто так не подходит, как Благоразумие, которому известны тайны Неба и чья энергия и мудрость преодолеют трудности пути.

Пруденция сначала отказывается, но тут восстает Конкордия, вдохновительница целомудренных любовей, та, что связала души Давида и Ионафана, Пирита и Тесея, Ниса и Эвриала, Ореста и Пилада. Она убедительно говорит и указывает на все беды, которые постигли мир из-за непослушания ее велениям. Благоразумие покоряется ей и теперь желает только так, как желают ее сестры. Она обдумывает средства и пути. Мудрость приказывает сделать колесницу, на которой можно объехать море, звезды и небеса. Ее искусницы - семь дочерей, мудрых и прекрасных, объединивших в себе мастерство и знания всех тех мудрых древних, кто преуспел в каком-либо искусстве. Сначала Грамматика (о ее функциях и великих писателях рассказывают) формирует шест, который идет перед осью-

деревом (*temo praeambulus axis*). Затем Логика делает ось; Риторика украшает шест драгоценными камнями, а ось - цветами. Арифметика строит одно колесо колесницы, Музыка - второе, Геометрия - третье, а четвертое колесо делает Астрономия[138].

Теперь Разум, по кивку Природы, запрягает в колесницу пять коней, то есть дисциплинированные и контролируемые чувства: Зрение, Слух, Обоняние, Вкус и Осязание. Сам он садится в колесницу и велит Благоразумию следовать за ним. Под всеобщие прощания и похвалы колесница взмывает ввысь. Пока она мчится, Пруденс исследует атмосферные явления, а затем и духов зла, которые бродят в воздухе. Они пронеслись по верхним слоям эфира, достигли цитадели и источника света, где властвует Солнце; дальше была область, где Венера и звезда Меркурий поют вместе, а Люцифер ликует, предвестник дня. Затем перед их стремительным взором предстал пылающий дворец Марса, кипящий огнем и гневом. Далее они перешли к радостному свету и неистовому пламени Юпитера, а затем к сфере Сатурна. Наконец они поднялись в звездную область, где соревнуются в яркости звезды полюса, где видны Геркулес и Орион, близнецы Леды, огненный Краб, Лев и остальные созвездия Зодиака[139].

Здесь, у входа в небеса, колесница остановилась. Эти пять коней чувств, запряженные Разумом, не могли подняться дальше. Но вот показалась дева, восседающая на вершине полюса. Она внимательно изучает скрытую Причину и Конец всего сущего, держа в правой руке весы, а в левой - скипетр. На ее одеянии тонким острием прорисованы божьи тайны, а бесформенное обретает форму. Благоговейно Фронесис, то есть Благоразумие, приветствует эту царицу полюса и излагает цель своего путешествия, рассказывая о желаниях природы и ее ограничениях. В ответ Теология, ибо это она,[140] предложила себя в качестве спутницы и велела Пруденции оставить свою колесницу, но оставить второго коня (Слух), чтобы он вез ее дальше. И вот Пруденция взошла на звездные цитадели и восхитилась небесными узлами, где начинаются четыре пути и текут кристальные воды, охваченные согласным огнем; ибо здесь, во всеобщей гармонии, превосходящей законы природы и силу Разума, Согласие объединяет те стихии, что враждуют внизу. Вперед ведет путь среди тех небесных радостей, что не знают слез, где есть мир без ненависти и свет выше всякой яркости. Здесь обитают ангельские отряды, князья Громовержца, регуляторы мира; здесь сияют серафимы, а херувимы черпают воду из разума Божьего; здесь находятся Престолы, на которых Бог взвешивает Свои взвешенные постановления и со Своей группой Сил побеждает тиранов. [141] Здесь же покоятся святые, освобожденные от земной грязи и страстей, одетые в девственную белизну или мученический пурпур, или носящие лавры Врача. Они одинаково радостны, но различны по достоинствам, сияют неодинаковым блеском.[142] И вот, наконец, честь, превосходящая все, - Богородица, облаченная в одежды нашего спасения - Звезда моря, Путь жизни, Порт спасения, Предел благочестия, Мать жалости, Сад закрытый, Купель запечатанная, Олива плодовая, Рай сладкий, Роза без терна, Благодать без вины, Путь странника, Свет слепых, Покой усталых - несказаны, нечислены и невыразимы Ее похвалы[143].

Фронесис не может вынести этого зрелища. Царица Теология зовет свою сестру Веру, чтобы та помогла падающей в обморок. Вера приходит и держит перед глазами Фронесиса свое Зеркало; и в этом стекле ее глаза могут выдержать затененное великолепие всепоглощающего видения. Она идет дальше, ее дрожащие шаги поддерживают Вера и Теология. В стекле она видит вечное и божественное, непреходящее, неподвижное, уверенное; виды нерожденных, небесные идеи, формы людей и принципы вещей, причины причин и ход судьбы, разум Громовержца; почему Бог одних осуждает, других предопределяет, тех готовит к жизни, а с этих снимает награды; почему бедность давит на

одних, а нужда наполняет только слезами, почему богатство осыпает других, почему один мудр, другой недостаточен, почему достойные прошлого были наделены каждый своими дарами.[144]

Изумленная всеми этими зрелищами, Пруденс, поддерживаемая сестрами, добралась наконец до дворца короля и пала ниц перед самим Богом. Он велел ей подняться и говорить. Смирненно изложила она бедственное положение природы, зло на земле и изложила свое прошение. Бог благосклонно отвечает. Он не будет больше разрушать землю, но пошлет человеческий дух, наделенный небесными дарами, паломника на землю, лекарство для мира. Благоразумие поклоняется. Бог призывает Разум и приказывает ему создать типовую форму, идею человеческого разума. Разум ищет среди существующих существ следы этой новой *идеи* или типа.[145] Наконец его трудные поиски увенчиваются успехом, и в Зеркале, которое он строит, каждая благодать обретает свою обитель: форма Иосифа, ум Юдифи, терпение праведного Иова, скромность Моисея, простота Иакова, вера Авраама, благочестие Товии. Он представляет этот образец Богу, который закладывает в него соответствующую душу, а затем вверяет новосозданное существо Фронезису, в то время как Разум помазывает его средством против нападков пороков. Фронезис, получив свой приз, повернула к дороге, по которой поднималась, вернулась на свою колесницу и вызвала возницу. Вместе они понеслись обратно к поздравлениям Природы и ее Совета.

Для этой совершенной души Природа теперь формирует прекрасное тело. Согласие соединяет их, и образуется новый человек, совершенный и свободный от недостатков. Целомудрие и хранительница Скромность наделяют его своими дарами; Разум добавляет свой, а Честность - свой. За ними следует Логика с ее даром умения вести спор; Риторика приносит свои запасы, затем Арифметика, затем Музыка, затем Геометрия, затем Астрономия;[146] а Теология и Благочестие не отстают от них; и к ним Вера присоединяет свои дары верности и истины. Последней идет Благородство, дочь Фортуны. Но поскольку у нее нет ничего своего, и она должна получить все от матери, она отправляется в дом Фортуны, отличающийся великолепной изменчивостью. Что даст Фортуна? Они возвращаются во дворец Природы, и Фортуна предлагает дочери свое великолепие, но Разум, стоящий в стороне, позволяет принять его лишь в меру[147].

Весть об этом богато одаренном существе дошла до Алекто. Разгневавшись, она созвала своих вредителей, вождей Тартара, делателей зла, повелителей всех грехов, - травли, мошенничества, лжесвидетельства, воровства, набегов, ярости и гнева, ненависти, раздора, ссор, болезней и меланхолии, похоти, распутства и нужды, страха и старости. Она заговорила с ними: их правлению угрожает это выскочка, которого родительница-природа подготовила к войне; но что может сделать его неопытная неразумность против их оружия?

Все с криком соглашаются и в ярости готовятся к схватке. Враждебные ряды приближаются. Первой атакует Глупость (*Stultitia*) и ее товарищи: Лень, Игры, Пустые шутки, Легкомыслие и Сон. Но верные Добродетели защищают постоянную молодежь от этих врагов. Далее Дискорд ведет свой мятежный отряд, но только для того, чтобы потерпеть поражение. Далее следуют нападки от Бедности, затем от Злословия, от Старости и Болезни. Затем наступает Скорбь, и ее свергает Смех. Еще более смертоносными становятся атаки Венеры и Похоти; затем в бой вступают Чрезмерность и Распутство; а в конце - Безнравственность, Мошенничество и Скупость. Но все равно человек побеждает с помощью неизменных добродетелей.

Борьба окончена. Добродетели торжествуют и получают свои царства; порок побеждает; вместо раздора воцаряется Любовь; человек благословен, а земля, украшенная цветами

новой весны молодости, приносит изобилие. Поэт подытоживает учение своей поэмы: От Бога все должно начинаться и в Нем кончаться. Но наш гений не может бездействовать; наша борьба также зависит от наших сил и способностей. Пусть ум устремится к тому, что есть и что не проходит, как поет Платон, от вещей чувственных, доходящих все дальше и дальше до ангельских степеней и круч Олимпа. Тогда он увидит всеобщую хвалу Богу и истинное приписывание Ему всех благ. Он сам по себе совершенен, является частью и одновременно целым, и везде необрезан. Ничто не имеет силы само по себе, но все бы рухнуло в ничто, если бы Он закрыл поток скрытой силы.

Аланус, хороший христианский врач, также является эклектиком в своих мыслях. Из его поэмы вряд ли можно вывести последовательную систему. Она наводит на мысль о Христе. Но его герой - не Богочеловек Воплощения. Его фигуры - полуязыческие. Например, добродетель Вера - это *Fides*, добрая вера, античного римлянина, хотя это и христианская добродетель Вера. Язык поэмы античен, стих энергичен, образность не лишена ни красоты, ни возвышенности. По сути, это поэма, творение, имеющее собственную схему и единство, хотя автор постоянно заимствует. Здесь и Мартиан Капелла, и Дионисий Ареопагит; здесь и *Психомехия* Пруденция с ее потомством символических битв между добродетелями и пороками.^[148] И все же Аланус добился своего: он сплел свой материал в настоящую поэму и возвысил свою собственную аллегорию. Его работа - еще один грандиозный пример средневекового символизма.

Таким образом, мы видим, как аллегория непрерывно проникает в сознание людей. Они чувствовали, думали и мечтали в аллегориях, а также тратили свою сухую изобретательность на аллегорические конструкции. Одному высшему поэту было дано создать из этой атмосферы высшую поэму, которая была бы столь же полной аллегорией, как *Anticlaudianus*. Но *Divina Commedia* обладает еще и силой своей человеческой реальности, реально пережитой боли и радости, ненависти и любви. В сравнении с ней "*Антиклаудианус*" - это пустопорожние рассуждения монаха и врача, фантазийные, но тонкие. Ноги автора не стояли на земле человеческой жизни.

Но Средневековье и не требовало, чтобы аллегория стояла на земле, пока ее голова кивала высоко в облаках или ее чувства сладко бродили в садах фантазии. В одном из них и обитала та прекрасная Роза, чей *римский* роман когда-то был в моде. По своей структуре "*Роман о розе*" представляет собой аллереорию от начала первой части, написанной де Лоррисом, до самого конца энциклопедического продолжения, добавленного де Мёном. Сюжет хорошо известен.^[149] Можно вспомнить, что в поэме де Лорриса и в продолжении де Мёна все качества и обстоятельства чувств и судьбы Любви представлены в аллегорических олицетворениях - все надежды и страхи влюбленного и колеблющиеся шансы его поисков.

В этом отношении поэма является придворно-романтическим аналогом такой философской или религиозной аллереории, как "*Антиклаудиан*". Персонализации искусств и наук, пороков и добродетелей, актуальные со времен "*Психомехии*" Пруденция и "*Филологических браков*" Капеллы, были в "*Антиклаудиане*", а в "*Романе о розе*" - их светские и романтические родственники: у де Лорриса - Любовь, Доброжелательность, Опасность, Разум, Франшиза, Жалость, Вежливость, Стыд, Страх, Безделье, Зависть, Злой язык; у де Мёна - другие, кроме того: Богатство, Лживость, Лицемерие, Природа и Гений.^[150] Фигуры *Романа розы* имеют разнообразные предшественники, разбросанные по всему запасу знаний и классической литературы, которыми обладало Средневековье; возможно, их непосредственным источником вдохновения была схема придворной любви, которую средневековое воображение разрабатывало и которой наслаждалось.^[151] Поэма де Лорриса - настоящая романтическая аллегория. Де Мён в своем продолжении скорее играет с аллегорической

формой, которую он продолжает; она стала обрамлением для его накопленных знаний, его познаний о мире, его взглядов на жизнь, его остроумия и сатиры, его великих литературных и поэтических дарований. Однако заканчивается роман обычной *"Психоманией"*, в которой баронов Любви упорно преследуют все враги ее наслаждения, хотя в конце концов Любовь получает свою волю.

КНИГА VI ЛАТИНСТВО И ПРАВО

ГЛАВА XXX

ЧАРЫ КЛАССИКИ

I. Классическое чтение.

II. Грамматика.

III. Влияние на средневекового человека; Хильдеберт Лавардинский.

I

На протяжении всех средневековых веков люди обращались к классике, ожидая, что будут учиться у нее. Обычно к классическому наследию относились как к послушным ученикам, ищущим обучения. Можно вспомнить предшествующие причины этого, которые уже были подробно описаны. В Италии письма сохранились как наиболее впечатляющее наследие омраченного прошлого. На севере, за исключением тех мест, где они сохранились с античных времен, они пришли с латинским христианством и были предложены людям в тех же внушительных условиях более высокой цивилизации, авторитетно наставляющей более грубые народы. Более того, между античными временами, породившими классическую литературу, и эпохой Каролингов прошли века вырождения и перехода, когда классика использовалась в педагогических целях для обучения грамматике и риторике. Затем были составлены или пересмотрены грамматики и другие руководства по элементарному обучению. Классиков по-прежнему любили, но как любить людей, не принадлежащих к их собственной природе? Одаренный Иероним, великий Августин любили их с пылкой страстью, приносящей свои собственные сомнения. Другие любители, такие как Авсоний и Аполлинарий Сидоний, были педантичными подражателями.

И к северу, и к югу от Альп другая, очевидно, непреходящая причина способствовала привычке рассматривать классиков как хранилища знаний: дело в том, что они были таковыми на протяжении всех средневековых веков. Они включали в себя не только поэзию

и красноречие, но и историю, философию, естественные науки, право и государственное устройство. Знания, содержащиеся в них, превосходили все, чем обладали люди Западной Европы. Век за веком средневековые люди узнавали все больше нового для себя, а также все больше опирались на классические запасы. И все же она оставалась неисчерпаемой.

Двенадцатый и тринадцатый века составляют великую средневековую эпоху. Тогда люди понемногу открывали глаза, чтобы наблюдать за миром природы, и немного думали сами. Тем не менее главный прирост знаний произошел благодаря постепенному открытию и освоению трудов Аристотеля. Эти века, как и их предшественники, ясно показывают, что люди, унаследовавшие от великого прошлого универсальную литературу, содержащую лучшее, что они могут себе представить, и больше знаний, чем они могут получить иным способом, скорее всего, будут рассматривать каждую часть этой литературы как в какой-то мере источник знаний, физических или метафизических, исторических или этических. И классики заслуживают такого отношения; ведь там, где они не учили наукам, они передавали знания о жизни, нормы и примеры поведения, из которых люди до сих пор могут черпать наставления. Мы превзошли физику и, возможно, метафизику греков; их знания о природе, по сравнению с нашими, были лишь гениальным началом; их полисы и их формальную этику мы испытали и проверили; но мы не поднялись выше силы и вдохновения истории Греции и Рима и примеров жизни в греческой и латинской классике. Не перестало быть правдой и то, что тот, кто лучше всего любит классику, глубже всего чувствует и превозносит ее уникальное превосходство как литературы, - тот, кто по-прежнему черпает в ней жизнь, дисциплину и знания. Их истинные любители, как и истинные любители всей благородной литературы, всегда находятся в состоянии ученичества по отношению к поэмам и историям, которые они любят.

Очевидно, что утверждение о том, что в Средние века люди обращались к классике за обучением, не является последним словом. Они действительно обращались к ним за всеми видами знаний и за дисциплиной. Часто они искали наставлений у Овидия или Вергилия так, что это вызывает у нас улыбку. Часто они были похожи на школьников, тупо заучивающих слова, которые они не чувствовали и поэтому не понимали. Но и в десятом, и в двенадцатом веке некоторые люди восхищались и любили латинскую классику и извлекали из нее, как мы можем сказать, уроки, которые усваиваются только теми, кто любит правильно.

Трудно сказать, чего не извлекли из них люди Средневековья. Языческая классическая литература представляла собой человечество во всем диапазоне его интересов. Так было и в греческой; а от греческой общечеловеческой литературы перешли к латинской, которую предстояло узнать Средним векам. В обеих литературах человек был земным жителем. Перед его глазами стояли законы смертности и судьбы, а действия высших сил касались скорее земного счастья, чем будущей жизни. Размышляя об использовании и влиянии классики в Средние века, всегда следует помнить, что античная литература была литературой этой жизни и этого мира; что она была универсальной в своей человечности и все еще в Средние века могла затрагивать каждую человеческую любовь и человеческие интересы, не связанные напрямую с надеждами и ужасами Судного дня.

Поэтому всякий раз, когда образованных средневековых людей влекли амбиции или двигали более тонкие радости человеческой жизни, им приходилось искать наставления или удовлетворения в каком-нибудь античном источнике. Если человек желал получить обычное образование клерка, он черпал его из античных учебников и комментариев к ним.

Грамматика и риторика означали латинскую грамматику и латинскую риторику; диалектика также была латинской и античной. Аналогичным образом квадривиум - арифметика, геометрия, астрономия и музыка - мог изучаться только на латыни. Освоив эти обычные

отрасли образования, если затем вкусы или амбиции человека обращались к земным интересам (а кто, кроме святого затворника, не испытывал такого влечения?), он все равно обращался к античности. Гражданскому или церковному служителю требовалось знание права, которое по большей части было римским, даже если маскировалось под каноническое право[152]. Если человек склонялся к философии и исследованию глубоких жизненных проблем, источником опять-таки была античность; а когда он обращался к теологии, он все равно находил себя рассуждающим в категориях античной диалектики. Наконец, и это была широкая область человеческих наклонностей, если образованный клерк любил поэзию, красноречие и историю ради них самих, он также обращался к античности.

Вряд ли стоит снова возвращаться к использованию классики в раннем Средневековье. Мы видели, что в Италии они никогда не переставали составлять сознательный фон всей интеллектуальной жизни; а на севере буквы стали служанкой латинского христианства - служанкой, которая была склонна утверждать свою собственную ценность, а также очаровывать умы людей. С самого начала ортодоксальная точка зрения заключалась в том, что латинские буквы должны давать образование, позволяющее людям адекватно понимать христианскую религию. Именно эта цель изложена в капитуляриях Карла Великого, посвященных образованию.[153] Триста лет спустя Онорий Аутунский в своей проповеднической манере заявляет:

"Не только, возлюбленные, священные писания ведут нас к вечной жизни, но и профанные письма учат нас, ибо из них можно почерпнуть назидание. Ввиду священных примеров никто не должен скандалить по этому поводу. Ведь сыны Израилевы портили египтян; они брали золото и серебро, драгоценные камни и драгоценные одеяния, которые потом обращали в Божью сокровищницу для строительства скинии"[154].

Онорий использовал ссылку Августина на египтян и следовал этой августиновской точке зрения, всегда признававшейся ортодоксальной в Средние века. Она была более узкой, чем практика тех, кто следовал письмам. Герберт в конце X века любил учить и читать языческих писателей, черпая из них обучение и дисциплину.[155] В следующем веке немецкий монах Фрумунд из Тегернзее, а также Бернвард и Годехард, епископы Хильдесхайма, являются примерами немецкой любви к античной литературе.[156] Однако возвышенные души могли предпочесть ограничить чтение классиков, по крайней мере теоретически, потребностями своей латыни. Таким человеком был Гуго Сен-Викторский, ученый, богослов, гениальный человек;[157] он исповедовал, что больше заботится о христианских порывах души, чем об обучении даже как о средстве праведности, и решил встать на сторону тех, кто читал классических авторов лишь в той мере, в какой этого требовали потребности образования:

"Есть два вида сочинений: во-первых, те, которые называются собственно *искусствами*, во-вторых, те, которые являются дополнениями (*appendentia*) к *искусствам*. *Artes* включают в себя произведения, объединенные в группу (*supponuntur*) философии, те, которые содержат некоторые фиксированные и определенные вопросы философии, такие как грамматика, диалектика и тому подобное. *Appendentia artium* - это те [сочинения], которые касаются философии в меньшей степени и заняты какими-то предметами помимо нее; и все же иногда они представляют собой плоды и струи из *artes*, или просто как повествования сглаживают путь к философии. Таковы все песни поэтов - трагедии, комедии, сатиры, героика, лирика и ямба, а также некоторые дидактические произведения (*didascalica*); сказки и истории;

также сочинения тех, кого ныне называют философами, которые расширяют краткое дело пространными иносказаниями и тем самым затемняют простой смысл.

"Заметь же хорошенько различие, которое я провел для тебя: отличны и различны (*duo*) *artes* и их приложения, ... и часто от последних ученик получает много труда и мало плода. Искусства, без их приложений, могут сделать читателя совершенным; но последние, без искусств, не могут принести ни малейшего совершенства. Поэтому прежде всего следует посвятить себя искусствам, которые столь фундаментальны, и прежде всего семи вышеупомянутым, которые являются средствами и инструментами (*instrumenta*) всей философии. А остальное пусть читают, если есть досуг, ибо иногда игривое вперемешку с серьезным особенно радует нас, и мы склонны запоминать мораль, найденную в сказке"[158].

Темперамент повлиял на взгляды Гюго. Он принадлежал к духовной аристократии, которая может с некоторым пренебрежением относиться к обычным средствам, с помощью которых люди получают образование и совершенствуют свою натуру. Механическая монотонность педагогики раздражала его и вызывала ироническую зарисовку школьной комнаты, которую он поместил в свой диалог "Тщета мира". Маленький Discipulus, направляемый своим Магистром, рассматривает человеческие вещи.

"Повернись еще раз и посмотри, - говорит тот, - и что ты видишь?"

"Я вижу школы учеников. Там огромная толпа, причем всех возрастов, мальчики и юноши, мужчины, молодые и старые. Они изучают различные вещи. Некоторые упражняют свой грубый язык в алфавите и в новых для них словах. Другие слушают, как произносятся слова, как они образуются и выводятся; затем, декламируя и повторяя их, они пытаются запомнить их. Другие бороздят восковые скрижали стилусом. Другие, умело направляя каламус, рисуют на пергаментных фигурах разных форм и цветов. Другие с еще большим рвением спорят о более серьезных вещах и пытаются запутать друг друга в извращениях и невозможностях (*gryphis?*). Я вижу, как некоторые производят вычисления, а некоторые издают различные звуки с помощью шнура, натянутого на раму. Другие, опять же, объясняют и демонстрируют геометрические фигуры; третьи с помощью различных инструментов показывают положение и ход звезд и движение небес. Другие, наконец, рассматривают природу растений, строение людей, свойства и силы вещей".

Ученик очарован этой многоцветной демонстрацией знаний; но Учитель объявляет, что это в основном глупость, отвлекающая ученика от понимания собственной природы, своего Творца и своей будущей участи[159].

Таковы примеры, которые можно было бы перечислять бесконечно, благочестивого средневекового мнения, что *artes*, с небольшим чтением *auctores*, были уместны для образованного христианина, чья потребность заключалась в понимании Писания. Иногда, уязвленные, по крайней мере риторически, страхом перед похотью и идолопоклонством античности, средневековые души кричат против ее соблазнов, как христиански протестующая натура Иеронима мечтала о знаменитом сне об исключении из рая как "цицеронянина". Алкуин, возглавивший просветительское движение при Карле Великом, мягко укоряет того, чье увлечение Вергилием заставило его забыть своего друга: "Если бы Евангелия, а не *Энеида* наполняли твою грудь"[160]. Триста лет спустя святой Петр Дамиани, сам виртуоз в письмах и некогда учитель риторики, порицает монахов за то, что они преподают грамматику, а не духовные вещи[161]. Дамиани говорит с суровостью того, кто боится того, что любит. Во Франции, примерно в то же время, наш достойный автор проповедей, Онорий из Аутуна, очень любил сквернословие и черпал из него меткие

нравоучительные истории, которые проповедники могли вводить, чтобы разбудить дремлющие общины. Однако он направляет свой удар с кафедры на "вавилонских цив" (*cives Babyloniae*), "суперби" (*superbi*), которые, следуя своим вкусовым предпочтениям, на свой страх и риск прибегают к профанической литературе: "Те, кто любит спорить, изучают Аристотеля: любители войны - Маро, а похотливые бездельники - Насо. Лукан и Стаций разжигают распри, а Гораций и Теренций снаряжают развратных и распутных (*petulantes*) - но поскольку имена этих людей вычеркнуты из книги жизни, я не стану поминать их устами"[162].

Это у превосходного Гонория было благочестивой риторикой. Однако любовь и страх перед старинными буквами вызвали беспокойство во многих средневековых душах, отклоняемых ими от узкого пути к небесному Иерусалиму. Действительно, любовь к письму и знаниям должна была сыграть свою роль и занять ту или иную сторону, в зависимости от мотивов их преследования, в великой средневековой *психомеханике* между жаждой земной жизни и воинственным стремлением к спасению души. Этот конфликт, не ограничивающийся средневековыми монахами, имеет свои универсальные аспекты. Он находит отклик во вздохе Микеланджело по поводу

"Аффектированная фантазия,
Che l' arte si fece idolo e monarca,"

-которая так долго отрывала его сердце от Вечности"[163].

Обычно, однако, этот конфликт не сильно беспокоил ученых, которые в той или иной степени ощущали классические чары, столь многообразные для восторга от восхитительных тем, удовольствия, так или иначе получаемого от ясного изложения и убедительной последовательности мысли, еще более глубокого счастья, возникающего от возбуждения тех способностей, благодаря которым человек радуется знанию. Конечно, читателей классики, которые черпали в ней радость, удовлетворение или гуманные наставления, в средневековые века, как и сегодня, было сравнительно немного. И, несомненно, в Средние века классику обычно читали непросвещенные школьники. И все же, делая эти оговорки, мы можем быть уверены, что в каждом средневековом веке буквы дарили свои радости избранным. "Amor litterarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus", - писал Люпус в девятом.[164] То же самое мог бы сказать Герберт и многие из тех, кто преподавал в Шартре в последующих поколениях. То же самое мог бы сказать и Иоанн Солсберийский. Изучая классиков, он, конечно, обращался к ним за наставлениями. Но он также любил их и находил в них общение и утешение, как он говорит, и как Цицерон до него говорил о письмах.

Мы можем спросить себя, какое удовольствие *мы* получаем от чтения классики? Не обязательно легкое отвлечение ума, но скорее более глубокое удовлетворение: мысль возбуждается и удовлетворяется, а наша природа успокаивается восхитительным изложением вещей, достойных восхищения. В то же время мы можем осознавать дисциплину и пользу. Есть все основания полагать, что подобное удовольствие или удовлетворение от дисциплины и обучения этот чрезвычайно умный Иоанн получил от чтения Теренция, Вергилия и Овидия, Горация, Ювенала, Лукана, Персия и Стация, Цицерона, Сенеки и Квинтилиана - ведь он читал их всех.[165] Иоанн испытывает воздействие, впечатление и обучение от чтения классики; он впитал ее авторов; он цитирует их так же спонтанно и метко, как цитирует Писание. Цитата из того или другого может поставить окончательную точку в споре и иметь свои красноречивые предложения. Иногда тон одного из его собственных писем, которые обычно превосходны по форме и языку, может совпадать с тоном украшающей его язвительной античной цитаты. Средневековый писатель

вряд ли говорил то же самое, что и мы, когда выражали свое мнение по тому же вопросу. Тем не менее, Иоанн совершенно ясно показывает нам, как он заботился об античных письмах, в Прологе к своему *Polycraticus*, главному труду по философии и жизни; и мы можем поверить ему на слово в том, какое удовлетворение он извлекал из них, поскольку его собственные труды доказывают его усердие в их культе. Этот пролог несколько *заветен* и пронизан благородством чувств, заставляя вспомнить орацию Цицерона "*Pro Archia poeta*".

"Восхитительнее всего во многих отношениях, но в этом особенно, плод писем, что, изгоняя резервы промежуточного места и времени, они приводят друзей в присутствие друг друга и не терпят, чтобы достойные внимания вещи были стерты в пыль. Ибо исчезли бы искусства, исчезли бы законы, исчезли бы офисы веры и религии, и даже правильное использование языка было бы неудачным, если бы божественная жалость, как средство от человеческой немощи, не предоставила буквы для использования смертными. Древние примеры, побуждающие к добродетели, никого бы не исправили и не послужили, если бы благочестивая забота писателей не передала их потомкам..... Кто бы знал Александров и Цезарей, кто бы восхищался стоиками и перипатетиками, если бы памятники писателей не прославили их? Триумфальные арки прославляют знаменитых людей благодаря высеченным надписям об их деяниях. В них зритель узнает освободителя своей страны, установителя мира. Свет славы не длится ни для кого, кроме как через его собственные или чужие письма. Сколько, думаешь ты, было великих царей, о которых не было ни речи, ни размышлений? Напрасно люди штурмовали вершины славы, если их слава не сияла в свете букв. Иные милости и отличия - как сказочное эхо или похвалы игры, прекращающиеся в момент ее начала".

"Кроме всего этого, утешение в горе, отдых в труде, бодрость в бедности, скромность среди богатства и наслаждений, верно даруются письмами. Ибо душа избавляется от пороков и даже в невзгодах освежается сладостным и чудесным весельем, когда ум сосредоточен на чтении или написании того, что приносит пользу. Ты не найдешь в человеческой жизни более приятного или более полезного занятия, если только, когда с сердцем, расширенным молитвой и Божественной любовью, ум воспринимает и упорядочивает в себе, как рукой размышления, великие вещи Божьи. Поверьте тому, кто испытал это, что все сладости мира по сравнению с этими упражнениями - полынть"[166].

После этого, все еще обращаясь к своему другу и покровителю Томасу Бекету, Иоанн говорит о том, что эти занятия особенно полезны для людей в их положении, обремененных делами; и он претворяет свои принципы в жизнь, приступая к своему длинному труду, состоящему из ученых и философских изысканий.

Чтобы дополнить этот очерк о том, как Джон оценивал классику, будет интересно взглянуть на литературную интерпретацию классической поэмы, принадлежащей перу одного из его современников. Об авторе, Бернарде Сильвестрисе, известно так мало, что его обычно путают с его более известным братом, Бернардом Шартрским. Мы можем еще раз сослаться на оба .[167] Здесь мы имеем дело исключительно с "*Комментарием Бернарда Сильвестриса к двум книгам Энеиды Вергилия*".[168] Автор опирается на "*Сатурналии*" грамматика V века Макробия, но его аллегорическая интерпретация *Энеиды*, похоже, является его собственной. Он находит в "*Энеиде*" двойное соображение, поскольку ее автор хотел преподать философскую истину и в то же время не был невнимателен к поэтическому сюжету.

"Поскольку Вергилий в этой поэме одновременно и философ, и поэт, мы сначала изложим цель и метод поэта..... Его цель - рассказать о бедствиях Энея и других троянцев, а также о

трудах изгнанников. Пренебрегая правдой истории, рассказанной фригийцем Даресом,^[169] и стремясь завоевать расположение Августа, он украшает факты выдумками. Ведь Вергилий, величайший из латинских поэтов, писал в подражание Гомеру, величайшему из греческих поэтов. Как Гомер в *"Илиаде"* повествует о падении Трои, а в *"Одиссее"* - об изгнании Улисса, так и Вергилий во второй книге вкратце рассказывает о свержении Трои, а в остальных - о трудах Энея. Рассмотрим два порядка повествования - естественный и художественный (*artificialem*). Естественный - это когда повествование идет в соответствии с последовательностью событий, рассказывая сначала о том, что произошло раньше. Этому порядку придерживаются Лукан и Стаций. Художественный - это когда мы начинаем с середины рассказа, а затем возвращаемся к началу. Так пишет Теренций, а в этой работе - Вергилий. Естественным порядком было бы сначала описать разрушение Трои, а затем привести троянцев на Крит, с Крита на Сицилию, а с Сицилии в Ливию. Но он сначала приводит их к Диду, а затем вводит Энея, рассказывая о свержении Трои и о том, что ему пришлось пережить^[170].

"До сих пор мы показывали, как он действует: далее давайте посмотрим, почему он так поступает. У поэтов есть причина пользы, как у сатирика; причина удовольствия, как у автора комедий; и снова эти две причины объединены, как у исторического поэта. Как говорит Гораций:

"Aut prodesse volunt aut delectare poetae,
Aut simul et iucunda et idonea dicere vitae.

"О том, что историческая поэма именно такая, свидетельствует ее образная и отточенная дикция, а также различные злоключения и деяния, о которых повествуется в ней. Если кто-либо будет учиться подражать ей, он приобретет мастерство письма. Повествование также содержит примеры и аргументы в пользу того, чтобы следовать добру и избегать зла. Таким образом, читатель получает двойную пользу: умение писать, приобретенное благодаря подражанию, и благоразумие в поведении, почерпнутое из примеров и наставлений. Например, в трудах Энея мы имеем пример выносливости, а в его привязанности к Анхису и Асканию - пример благочестия. Благоговение, которое он выражает богам, оракулы, к которым он обращается с мольбами, жертвы, которые он приносит, обеты и молитвы, которые он произносит, влекут нас к религии; а безудержная любовь Дидоны отвращает нас от желания запретного".

Вышеприведенное замечательно, но не отличается особой оригинальностью. Однако оно показывает, что Бернард мог оценить *"Энеиду"* именно так. Его аллегорическая интерпретация созвучна современным средневековым методам. Однако воспринимать поэму аллегорически не было характерно для средневековья; ведь Гомера и других поэтов так толковали еще со времен Платона, который сам этого не одобрял. У Бернарда каждая книга *"Энеиды"* представляет собой один из возрастов человека: первая книга обозначает младенчество, вторая - отрочество и так далее. К именам персонажей применяются аллегорические этимологии, и в целом весь естественный ход и обстановка поэмы воспринимаются аллегорически. "Море - это человеческое тело, движимое и колеблемое пьянством и похотью, которые представлены волнами". Эней, то есть человеческая душа, соединенная с телом, приходит в Карфаген, мирской город, где царствует Дидона, которая есть похоть; эта аллегория развернута в деталях. Итак, интерпретация продолжается, не более и не менее придурковатая, чем обычно бывает в таких случаях.

Классические исследования достигли своего зенита в двенадцатом веке. Ибо во всех отношениях этот век превзошел своих предшественников; а в классических исследованиях он превзошел тринадцатый, который посвятил им меньшую часть своей интеллектуальной энергии. Двенадцатый век, безусловно, был чрезвычайно заинтересован в диалектике и теологии. Однако они еще не полностью поглотили гуманитарные науки; ни вновь пробудившийся интерес к физическим или экспериментальным наукам не отвлек внимание людей от очарования древних письменных страниц. Перемены произошли в тринадцатом веке. Лучшие интеллектуальные усилия, по крайней мере к северу от Альп, были направлены на изучение и теологическое освоение аристотелевской энциклопедии метафизики и универсального знания.^[171] Влияние Аристотеля было совершенно нелитературным. И умы людей, поглощенные освоением этой гигантской массы знаний и аргументов, перестали обращать внимание на литературную форму и гуманные аспекты латинской литературы.

Вплоть до XIII века диалектика и теология не были полностью отделены от *belles lettres*. Платоновско-августинская теология двенадцатого века была идеализирующей и образной, не говоря уже о поэтической. Такой интересный ее выразитель, как Гуго Сен-Викторский, предстает как литературный персонаж, несмотря на то, что он скупотоставал классическую науку. Отметим, что для его времени главным единым источником физических знаний была латинская версия "*Тимея*", отнюдь не прозаическое сочинение. Таким образом, для двенадцатого века действенная причина продолжения изучения письма заключалась в следующем: какая бы отрасль естественных знаний ни привлекала студента, он не мог черпать их в серьезном, но нелитературном хранилище, таком как "*Физика*" или "*De animalibus*" Аристотеля, которые еще не были доступны; он должен был следовать своим склонностям через труды различных латинских поэтов, а также прозаиков. В общем, источники профанного знания, открытые в двенадцатом веке, были литературными по своей природе и могли составлять часть литературы, которую читал бы студент, изучающий грамматику или риторику.

Это видно на примере Иоанна Солсберийского. Возможно, было несколько человек, которые знали больше, чем он, о какой-то конкретной теме. Но его диапазон и готовность к знаниям были уникальны. И из его трудов видно, что его знания (за исключением логики) не имели специального или научного источника, а были получены в результате беспорядочного чтения латинской литературы. В результате он сам стал литератором. То же самое можно сказать и о его младшем современнике Аланусе де Инсулисе^[172]. Он тоже черпал знания из литературных источников и сам является одним из лучших латинских поэтов Средневековья. Другим чрезвычайно поэтичным философом был Бернард Сильвестрис, переводчик Вергилия. Его *De mundi unitate* - это пантеистическое изложение Вселенной; это также поэма; и, кстати, она служит еще одной иллюстрацией того общего факта, что до того, как в XIII веке стали известны и излагаться труды Аристотеля, все виды естественных и квазифилософских знаний черпались из различных сочинений, некоторые из которых были достаточно бедны с любой точки зрения, но ни одно из них не было отчетливо научным и нелитературным, как труды Аристотеля. Исключением является формальная логика или диалектика, которую культивировал, например, Абэллард. Она была специализирована и обработана более научно, чем любая другая отрасль материального знания; ведь она действительно была основана на логических трактатах Аристотеля, большинство из которых использовались до смерти Абельяра, и все они были известны Тьерри Шартрскому и Иоанну Солсберийскому^[173].

Контраст между кафедральной школой Шартра и Парижским университетом иллюстрирует изменения, произошедшие с XII по XIII век. О первой мы уже говорили в предыдущей главе, где ее история была доведена до времен ее великих учителей, Бернара и Тьерри, о которых мы должны будем говорить в связи с преподаванием грамматики и чтением классических авторов. Школа процветала до середины XII в.^[174] К тому времени парижские школы получили огромный импульс благодаря популярности Абеляра, и ученые начали стекаться туда со всех сторон. Но только во второй половине столетия из предшествующей соборной школы стал заметно выделяться университет с его организацией магистров и факультетов.^[175] Шартр был домом литераторов, и там с энтузиазмом читали латинскую литературу. Но в Париже Абеляр был преимущественно диалектиком; и после его смерти, в те десятилетия, когда университет только зарождался, учебный процесс непреодолимо склонялся к теологии и метафизике. Студенты и магистры факультета искусств превосходили по численности все остальные факультеты; тем не менее, если считать не по бурному количеству, а по интеллектуальной силе, главным делом была теология, и большинство магистров искусств изучали божественную науку. Искусства рассматривались как подготовительная дисциплина. Таким образом, на протяжении всего своего великого периода, который примерно совпадает с XIII веком, Парижский университет был для всей Европы высшим центром диалектики, метафизики и теологии, и при этом не был любезной нянькой *беллетристов*.

Тенденции Оксфорда были не совсем такими же, как в Париже, но латинская литература как таковая, похоже, не культивировалась там ради ее справедливости. На это, очевидно, не повлиял тот факт, что в английском университете существовало движение за "близкую" или точную ученость. Гроссетест, его первый великий канцлер, учитель и вдохновитель, несомненно, ввел или поощрял изучение греческого языка; а его знаменитый ученик Роджер Бэкон был серьезным греческим ученым и написал грамматику этого языка. Но ни Гроссетесте, ни Бэкон, похоже, не были движимы литературным интересом к греческой литературе; и один, и другой настаивали на важности греческого, а также древнееврейского и арабского, чтобы достичь более глубокого знания Священного Писания и Аристотеля. Они стремились открыть настоящие фонтаны теологии и естественных знаний - цель, конечно, разумная, но совершенно нелитературная. По духу оба эти человека принадлежат к тринадцатому, а не к двенадцатому веку^[176].

В Италии при переходе от двенадцатого к тринадцатому веку не наблюдается того упадка классической науки, который заметен к северу от Альп. Причины этого кажутся очевидными. Страсть к метафизическому богословию не проникла в эту страну практической церковности и городской жизни, где языческая античность, немая, разбитая и изуродованная, но повсеместно сохранившаяся, была средой жизни, мышления и темпераментных наклонностей в тринадцатом, как и в двенадцатом веке. Италия также еще не стала научной и не проявляла большого интереса к физическим гипотезам; хотя медицина культивировалась в различных центрах, например, в Салерно и Болонье. Но в двенадцатом, да и в тринадцатом веке, великим интеллектуальным достижением Италии были две тесно соседствующие науки - каноническое и гражданское право. Благодаря им Болонский университет стал таким же выдающимся в области права, как Париж - в теологии. В Болонье и Равенне существовали школы грамматики и риторики, прежде чем лекции Ирнерия по "*Пандектам*" привлекли в первый из названных городов толпу зрелых и благонаправленных студентов, которым предстояло постепенно организоваться в университет.^[177] Таким образом, в Болонье процветало и развивалось право, восходящее к предшествующей базе грамматических, а то и литературных занятий. Изучение права никогда не отрывалось от этой основы. Ибо потребности юридического дела требовали обучения подьячему и нотариусу, а

также искусству составления писем и документов, для чего в первую очередь было необходимо искусство сочинительства - *ars dictaminis*. Этот *ars*, обучающий как общим правилам составления, так и более конкретным формам юридических и других официальных документов, относился как к праву, так и к грамматике. В Италии он был, пожалуй, главным элементом или, скорее, завершением изучения последней. Но даже без этого гибридного звена *диктамена* грамматика была необходима для толкования *пандектов*; и действительно, некоторые глоссы Ирнерия и других ранних глоссаторов являются скорее грамматическими, чем юридическими объяснениями текста. Мы должны помнить, что этот великий свод юридических законов существовал не на раздутой уставной латыни времен Юстиниана, а на благозвучном и правильном языке более ранней империи, когда жили великие юристы, а также Квинтилиан. Соответственно, внимательное изучение *Пандектов* не только требовало, но и давало знание классической латыни. Таким образом, право скорее способствовало развитию грамматики и риторики, чем подавляло их, и не оказывало неблагоприятного влияния на классические науки. И даже если такие исследования "процветали" в Италии в одиннадцатом и двенадцатом веках, они не перестали "процветать" там в тринадцатом, в том же общем, хотя и довольно скучном и некреативном ключе. Ибо в дальнейшем выяснится, что произведения латинских поэтов и риториков Италии были ниже литературного уровня тех, что создавались к северу от Луары во Франции или в Англии.

II

Со времен Римской империи изучение грамматики было и никогда не переставало быть основой сознательного и рационального владения латинским языком. Римские мальчики изучали ее в Риме; ее изучали латиноязычные провинциалы и все образованные люди, оставшиеся на землях Западной Европы, которые когда-то были частью империи; ее изучение возобновилось при Карле Великом; он, Алкуин и все ученые девятого века были глубоко заинтересованы в том, что для них представляло ощутимую латинскость, а на деле должно было стать главным средством, с помощью которого их средневековая цивилизация должна была сохранить свою преемственность с ее источником. Ведь грамматика сыграла самую важную роль в сохранении средневековой латыни от сильных отклонений, которые оставили бы древнюю литературу как литературу забытого языка. Если бы средневековая латынь не смогла сохранить в себе истинную латынь, если бы она подверглась трансформации в местные романские диалекты, латинская классика и все, что от нее зависело, могли бы стать такими же неизвестными для Средневековья, как и греческий, и даже были бы потеряны навсегда. Именно изучение латинской грамматики с классическими текстами, иллюстрирующими ее правила, сохранило латинский язык и нормы всеобщего употребления по всей Западной Европе, благодаря которым образованные люди повсеместно читали и говорили на одном языке. Из века в век этот язык претерпевал изменения и менялся в зависимости от знаний и подготовки тех, кто им пользовался; однако его изменения никогда не были такими, чтобы уничтожить его самобытность как языка или помешать латинскому писателю одного века или страны понять то, что в любой стране или веке было написано на этом вечном языке.

Поэтому, к счастью, как ученые Каролингов изучали латинскую грамматику, так же поступали и представители всех последующих средневековых поколений, обеспечивая тем самым хотя бы однородность, хотя и не неизменное единообразие в употреблении. Очевидно, однако, что метод обучения грамматике должен был меняться в зависимости от потребностей учеников и мастерства преподавателей. Римляне болтали по-латыни на коленях у своих матерей; то же самое, с постепенно расширяющимися отклонениями, делали

латинизированные провинциалы. Ни римляне, ни провинциалы не изъяснялись цicerоновскими периодами и не пользовались лексикой Вергилия, но говорили они именно на латыни. В дальнейшем возникло различие между людьми, живущими в странах, где романские диалекты вышли из разговорной латыни и стали преобладать, и теми, кто говорил на тевтонской речи. Хотя родная речь романских народов постоянно отдалялась, она была настолько похожа на латынь, что, изучая ее, они, казалось, скорее исправляли свой вульгарный язык, чем приобретали новый. Так было в христианских частях Испании, в Галлии и, прежде всего, в Италии, где вульгарные диалекты медленнее всего принимали отчетливую форму. Тем не менее, по мере того как романские диалекты, например, в странах к северу от Луары, развивались в различные формы так называемого старофранцузского языка, молодым людям в школе приходилось изучать латынь как квазииностранный язык. За Рейном в Германии мальчикам, как правило, приходилось изучать ее в школе, как чужой язык, точно так же, как и сегодня; и все усилия были направлены на достижение этой цели.^[178] Маловероятно, что грамматики, составленные для римских мальчиков или, по крайней мере, для мальчиков, которые говорили на латыни с младенчества, полностью удовлетворяют потребности немецкой или даже французской молодежи. И все же лишь постепенно и медленно в Средние века создавались грамматики, восполняющие недостатки Доната и Присциана.

Первый был учителем святого Иеронима. Он составил небольшое сочинение в форме вопросов и ответов, в котором объяснял восемь частей речи, но не давал ни правил рода, ни форм склонения и спряжения, необходимых для обучения тех, кто, в отличие от римской молодежи, не владел языком. Эта небольшая книга получила название *Ars minor*. Тот же грамматик составил более обширный труд, третья книга которого называлась "*Барваризм*" по имени ее начальной главы. В ней определялись фигуры речи (*figurae, locutiones*), и она широко использовалась в средневековый период.

В "*Ars minor*" в простой форме объяснялись элементы речи. А вот *Institutiones grammaticae* Присциана, современника Кассиодора, представляли собой целую шахту знаний. Из восемнадцати книг первые шестнадцать были посвящены частям речи и их формам, рассматриваемым в зависимости от рода, склонения и спряжения. В двух оставшихся рассматривались вопросы *конструкции* или синтаксиса. Уже в десятом веке Присциан был разделен на эти две части, которые стали называться *Priscianus major* и *minor*. В рукописях Присциана, имя которым легион, обычно представлена первая часть. Расплывчатый по языку, запутанный по расположению и, возможно, перегруженный тысячами примеров, он был порицаем за свою лабиринтообразность даже в Средние века; тем не менее его шестнадцать книг оставались главным источником этимологических знаний. *Priscianus minor* использовался менее широко.

Граматики девятого, десятого и одиннадцатого веков следовали за Донатом и Присцианом, делая выписки из их трудов или сокращения, а также время от времени вводя примеры отклонений от древнего употребления. Последние обычно брались из Вульгаты, которая иногда отступала от идиом и даже словоформ, одобренных старыми авторитетами.^[179] *Ars minor* Доната оброс комментариями; но Присциан был настолько грозен, что в эти первые века его просто *глоссировали*, то есть делали краткие маргинальные примечания.

Было бы утомительно останавливаться на средневековых грамматических исследованиях. Но тенденции, характерные для них в XII и XIII веках, можно кратко обозначить. Средневековые грамматисты придерживались сути *Priscianus major*. То есть, допуская некоторые новшества,^[180] они придерживались его правил и примеров, касающихся форм слов, их склонения и спряжения. Однако *Priscianus minor*, хотя и использовался, но от него

отступали. Прежде всего, его трактовка предмета (синтаксиса) была запутанной и неадекватной. Однако была и более серьезная причина искать правила в другом месте. Средневековая латынь, развиваясь как живой или квазиживой язык, отступала от классических норм гораздо больше в синтаксисе и композиции, чем в словообразовании. Последние оставались во многом такими же, как и в античности. Но народные и, так сказать, романские тенденции средневековой латыни привели к радикальным изменениям порядка слов и стиля, которые неизбежно отразились на правилах синтаксиса. Старые авторы излагали их лишь в общих чертах, и задача построения адекватного синтаксиса латинского языка оставалась нерешенной. Эта задача была жизненно важна для сохранения латинского языка. Одни лишь словоформы не сохраняют преемственности языка; необходимо, чтобы их использование в речи и письме было согласовано с помощью соответствующих принципов синтаксиса. Такие принципы были разумно сформулированы средневековыми грамматистами. Результат оказался не совсем таким, каким бы он был, если бы задача решалась в четвертом веке: однако он сохранился, несмотря на нападки, псевдо-нападки, в том числе и со стороны *Cinquecento*; и средневековая трактовка латинского синтаксиса лежит в основе современной трактовки. Можно добавить, что синтаксис или *constructio* понимался широко, как охватывающий не только соглашения о числе и роде, и управление^[181] падежами, но и порядок слов в предложении, который так сильно изменился со времен Цицерона до Фомы Аквинского.

Эти общие положения находят иллюстрацию в знаменитом "*Доктринале*" Александра де Вилла-Дея, автор которого родился в Нормандии во второй половине двенадцатого века. Он учился в Париже, а со временем был вызван епископом Доля для обучения своих племянников грамматике. Выступая в роли наставника, он, по-видимому, помогал их памяти, излагая свои правила в рифму; епископ попросил его написать "*Сумму грамматики*" в подобном стиле. Выполнив просьбу, он в 1199 году написал "*Доктрину*", изложив свой труд леоническим или рифмованным гексаметром, чтобы облегчить его запоминание. Редко какой школьный учебник пользовался таким успехом. Вскоре он вошел в обиход в Париже и других городах и в течение примерно трехсот лет был общим пособием для преподавания грамматики во всей Западной Европе. Затем на него напали так называемые гуманисты, которые, однако, не смогли предложить ничего лучшего на его место и занимались плагиатом из работы, которую, как они утверждали, презирали^[182].

Этимологические части "*Доктрины*" следуют учению *Большого Присциана*; в части, посвященной синтаксису, или *constructio*, видны следы влияния *Малого Присциана*. Но синтаксис у Александра более систематизирован и проработан, чем у Присциана, и он без колебаний отсылает к Вульгате и другим христианским латинским сочинениям. Таким образом, он привел свой труд в соответствие с современными обычаями, которые он должен был изложить. То же самое он сделал в разделе "*Просодия*", где говорит, что древние метрики выделяли ряд стоп, которые больше не используются, и он ограничится шестью - дактилем, спондеем, трохеем, анапестом, ямбом и трибрахом.^[183] В противоречии с классическим обычаем он осуждает элизию;^[184] а в главе об ударении он отбрасывает древние правила:

"Accentus normas legitur posuisse vetustas;
Non tamen has credo servandas tempore nostro."^[185]

Александр не был новатором. Он следовал предыдущим грамматикам в осуждении элизии, а также в том, что он говорит о количестве и ударении. В синтаксисе он, как и другие средневековые грамматиканы до него, старался изложить правила, соответствующие лучшему латинскому употреблению своего времени. Он горячо отстаивал идею использования

новейших и христианских авторов в качестве эталонов письменности и явил против орлеанских ученых, которые читали классиков и хотели, чтобы мы приносили жертвы богам и соблюдали непристойные праздники Фавна и Юпитера.[186] Но другие защищали орлеанскую школу и, возможно, по-прежнему считали классиков лучшими арбитрами грамматики и красноречия. Существуют грамматики тринадцатого века, которые следуют Присциану более близко, чем Александр.[187] Тем не менее, его работа отражает доминирующие тенденции его времени.

Граматики XII и XIII веков рекомендовали своим ученикам разнообразное чтение, в котором средневековые и раннехристианские сочинения занимали такое же большое место, как Вергилий и Овидий. В "*Доктринале*" ни одно произведение не пропагандируется более настойчиво, чем "*Аврора*" Петруса Риги, стихотворный пересказ Священного Писания. Его автор был хористом в Реймсе и умер в 1209 г.[188] Труды схоластических философов цитируются не так часто, как сочинения стихотворцев; однако средневековые грамматики находились под влиянием языка философии и черпали из него принципы, которые применяли к своей собственной науке. Грамматика не могла не стать диалектической, когда интеллектуальный мир обратился к логике и метафизике. Начиная с двенадцатого века и доминируя в тринадцатом, логика проникала в грамматику и заставляла применять ее принципы. Часто грамматикам лучше было бы обратиться к лингвистике, чем к диалектике; однако если грамматика должна была стать рациональной наукой, она должна была систематизировать себя с помощью принципов логики и использовать диалектику в попытке обосновать свои правила. Те, кто применял логику к грамматике, по крайней мере, пытались провести различие между ними, не всегда плодотворно. Но реальное различие не могло не проявиться, поскольку логика имела универсальное применение, а средневековая грамматика не переставала быть грамматикой латинского языка. Тем не менее ее терминология во многом была заимствована из логики[189].

Таким образом, диалектика принесла и пользу, и вред, оказавшись полезной в регулировании синтаксиса, но пагубно повлияв на грамматиков с убеждением, что язык - творение разума и должен соответствовать принципам логики. Любопытно также отметить, что грамматисты, обучаясь диалектике, сначала находили столько же *видов* грамматики, сколько и языков[190], а затем отказались от этой идеи в пользу мнения, что для того, чтобы быть наукой, грамматика должна быть универсальной, или, как они выражались, единой, и должна обладать принципами, не применимыми специально к греческому или латыни, но к *конгруэнтному построению в целом*; "*de constructione congrua secundum quod abstrahit ab omni lingua speciali*", - таковы слова английского философа и грамматиста XIII века Роберта Килвардби.[Роджер Бэкон, написавший грамматику греческого языка,[192] которая, судя по всему, была задумана как первая часть работы по грамматике других языков, кроме латыни. Она была приспособлена для того, чтобы дать основы греческого языка: однако в ней затрагиваются вопросы, свидетельствующие о том, что автор глубоко задумался о сходстве языков и общих принципах грамматики. Об этом свидетельствует следующий отрывок:

"Итак, поскольку я хочу рассказать о свойствах греческой грамматики, следует знать, что в греческом языке существуют различия, которые в дальнейшем будут отмечены в названиях этих диалектов (*idiomata*). И я называю их *идиоматами*, а не *лингвами*, потому что это не разные языки, а разные свойства, которые являются особенностями (*идиоматами*) одного и того же языка".[193] Желая изложить греческую грамматику для использования латинянами, необходимо сравнить ее с латинской, потому что я сам обычно говорю по-латыни, видя, что толпа не знает греческого; также потому, что грамматика во всех языках имеет одну и ту же субстанцию, хотя и различается по своим несущественным признакам (*accidentaliter*), также

потому, что латинская грамматика в некотором особом смысле происходит от греческой, как говорит Присциан и другие грамматики"[194].

Диалектизация грамматики происходила на севере, под влиянием влияния, исходившего из Парижа, главного диалектического центра. Они не оказали глубокого влияния на грамматические исследования в Италии или в Миди Франции, которые в некоторых отношениях проявляли схожие интеллектуальные тенденции. Грамматику ревностно изучали в Италии, но она не стала там ни спекулятивной, ни диалектической. Конечно, использовались северные учебники, особенно "*Доктринале*"; но изучение оставалось практическим, скорее искусством, чем наукой, и его главным элементом, или целью, было *ars dictaminis* или *dictandi*. Грамматические трактаты итальянцев были трактатами об этом искусстве составления эпистолярия и о том, как правильно оформлять документы. Эти труды изучали и на Севере, где *ars dictaminis* ни в коем случае не игнорировали[195].

Латинская грамматика, хотя на Севере она была чрезмерно диалектизирована, а в Италии получила большое практическое применение, по необходимости оставалась основой классических исследований и литературных усилий средневековья, как в прозе, так и в стихах. Как основа либерального образования, она не имела более верной родины, чем кафедральная школа Шартра.[196] Современные писатели изображают, как эта учеба выполняла свои самые либеральные функции в благоприятных средневековых условиях в первой половине двенадцатого века. Это время предшествует появлению "*Доктрины*", и сразу же можно заметить, что хартрийские мастера пользовались древними грамматическими авторитетами. Об этом свидетельствует "*Эптамюхон*" Тьерри, который был директором (*scholasticus*), а затем канцлером в течение нескольких лет между 1120 и 1150 годами. Как следует из названия, эта работа представляла собой руководство, или, скорее, энциклопедию, по семи искусствам. Тьерри составил его из трудов "главных докторов по искусствам". Он переписал "*Малое искусство*" Доната, а затем части его более крупного труда. Похвалив этого автора за краткость и тонкость, Тьерри переписал весь труд Присциана. В качестве учебников для второго отделения Тривиума он приводит "*De inventione rhetorica libri 2*" Цицерона, "*Rhetoricorum ad Herennium libri 4*", "*De partitione oratoria dialogus*" и заканчивает риторическими сочинениями Марциана Капеллы и И. Севериана[197].

Вот и все о книгах. Теперь о методе преподавания, описанном Иоанном Солсберийским. Он приводит практику Бернарда Шартрского, старшего брата Тьерри, который был схоластиком и канцлером до него, в первой четверти двенадцатого века. Иоанн отстаивает изучение грамматики как *fundamentum atque radix* тех упражнений, с помощью которых достигаются добродетель и философия; он советует студенту щедро читать классиков, а профессору постоянно пользоваться ими для иллюстрации своего учения.

"Этому методу следовал Бернард Шартрский, *exundissimus modernis temporibus fons litterarum in Gallia*. С помощью цитат из авторов он показывал, что является простым и обычным; он выводил на первый план грамматические фигуры, риторические краски, софистические уловки и указывал, как данный текст влияет на другие исследования; не то чтобы он стремился научить всему за один сеанс, поскольку он помнил о возможностях своей аудитории. Он прививал правильность и уместность дикции и использование подходящих фигур. Понимая, что практика укрепляет память и обостряет способности, он побуждал своих учеников подражать услышанному, поощряя одних наставлениями, других - розгами и наказаниями. На следующий день каждый ученик декламировал что-то из того,

что слышал накануне. Вечернее занятие, называемое *деклинацией*, было наполнено таким обилием грамматики, что любой человек, обладающий достаточным умом, посещая его в течение года, овладел бы искусством письма и речи и знал бы значение всех общеупотребительных слов. Но поскольку ни один день и ни одна школа не должны быть свободны от религии, Бернард выбирал для изучения предметы, назидательные для веры и нравственности. Заключительная часть этого *declinatio*, или, скорее, философской декламации, была отмечена благочестием: воздавались почести душам умерших, читался покаянный псалом и молитва "Отче наш".

"Для тех мальчиков, которые должны были писать упражнения в прозе или стихах, он выбирал поэтов и ораторов и показывал, как им следует подражать в соединении слов и элегантно завершении отрывков. Если кто-то вшивал чужую ткань в свою одежду, его упрекали в воровстве, но обычно не наказывали. Однако Бернард мягко указывал неловким заимствованиям, что тот, кто подражает древним (*majores*), сам должен стать достойным подражания потомков. Он внушал своим ученикам добродетель экономии и ценности вещей и слов: объяснял, где уместна скупость и растянута дикция, а где следует допустить обилие или даже избыток, и объяснял, что везде нужно соблюдать меру. Он советовал им с усердием изучать истории и поэмы и ежедневно закреплять отрывки в памяти. При чтении он советовал им избегать лишнего и ограничиваться произведениями выдающихся авторов. Ибо, говорил он (цитируя Квинтилиана), следовать тому, что сказал каждый презренный человек, утомительно и тщеславно, и разрушает способности, которые должны оставаться свободными для лучших вещей. В этой же связи он цитирует Августина и замечает, что древние считали достоинством грамматиста быть невежественным в чем-то. Но поскольку в школьных упражнениях нет ничего полезнее, чем практиковаться в том, что должно быть достигнуто искусством, его ученики ежедневно писали в прозе и стихах и проявляли себя в дискуссиях"[198].

Этот отрывок показывает, с какой щедростью Бернард использовал *аукторий*, излагая грамматику и объясняя ораторов и поэтов; как он задавал части их произведений для заучивания и с какой тщательностью исправлял прозаические и метрические сочинения своих учеников, критикуя их знания и вкус. Он был человеком, помнящим о своем христианском благочестии по отношению к мертвым и живым, но очень заботящимся о классике и любящим ее изучение. "Старик из Шартра (*senex Carnotensis*), - говорит Иоанн Солсберийский, имея в виду Бернарда, - в нескольких строках назвал ключи мудрости, и хотя я не в восторге от сладости метра, я одобряю смысл:

"Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta,
Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena...."[199].

Бернард, Тьерри и другие магистры и ученые их школы, будучи сторонниками классического образования, с отвращением относились к людям, которых Иоанн Солсберийский называл *корнифицианами*, выступавшими за сокращение академического курса, как бы сказали сегодня, чтобы студент мог закончить его за два или три года и приступить к делам жизни. Многие в двенадцатом веке приняли эту идею и отказались от языческой классики, но не как от нечестивой, а как от пустой траты времени. Некоторые из хороших ученых Шартра потеряли голову, среди них Вильгельм Коншский и некий Ричард, оба учителя Иоанна Солсберийского. Они следовали методам Бернара; "но когда пришло время, когда многие, в ущерб истине, предпочитали казаться, а не быть философами и профессорами искусств, намереваясь изложить всю философию менее чем за три года, а то и за два, тогда мои мастера, побежденные шумом невежественной толпы, остановились. С тех пор грамматике стали уделять меньше времени. Так и вышло, что те, кто исповедует обучение всем

искусствам, как свободным, так и механическим, не знают первого из них, без которого тщетно пытаются получить остальные"[200].

На этих людей, которые казались шарлатанами, но, возможно, представляли тенденции грядущего времени, Тьерри, Жильбер де ла Порре[201] и Иоанн Солсберийский изливали свои сарказмы. Спор, возможно, прояснил сознание Бернара о ценности классических исследований и углубил его чувство долга перед древними, пока он не извлек из него, возможно, самое прекрасное из средневековых высказываний, касающихся вопроса : "Бернар Шартрский говорил, что мы подобны карликам, сидящим на плечах гигантов. Если мы видим больше и дальше, чем они, то это происходит не благодаря нашим ясным глазам или высокому телу, а потому, что мы подняты на высоту и вознесены их гигантскими размерами"[202].

Отголоски этого же спора - неужели они никогда не утихали? - слышны в письмах ученого Петра из Блуа, который получил образование в Париже в середине XII века, стал секретарем Генриха Плантагенета и провел большую часть своей жизни в Англии, умерев примерно в 1200 году. Он пишет своему другу:

"Ты очень хвалишь своего племянника, говоря, что никогда не находил человека с более тонкой жилкой: ведь, пропустив грамматику и пропустив чтение классических авторов, он отправился к уловкам логиков, где не по самим книгам, а по конспектам и записным книжкам он изучил диалектику. Знание букв не может опираться на такое, и та тонкость, которую вы восхваляете, может оказаться пагубной. Ибо, как говорит Сенека, нет ничего более отвратительного, чем subtilitas, когда это только subtilitas. Некоторые люди, не обладая элементами образования, рассуждают о точке, линии и поверхностях, о судьбе, случайности и свободе воли, о физике, материи и пустоте, о причинах вещей, тайнах природы и истоках Нила! Наши нежные годы проходили в правилах грамматики, аналогиях, варваризмах, солецизмах, тропах, с Донатом, Присцианом и Бедой, которые не стали бы посвящать себя этим вопросам, если бы предполагали, что без них можно получить прочную основу знаний. Квинтилиан, Цезарь, Цицерон призывают юношей изучать грамматику. Зачем осуждать труды древних? Ведь сказано, что *in antiquis est scientia*. Вы поднимаетесь из тьмы невежества к свету науки только благодаря их прилежному изучению. Иероним хвалится тем, что читал Оригена; Гораций - тем, что снова и снова перечитывал Гомера. Когда в детстве я учился слагать стихи, то, как велел мне мой учитель, я черпал материал не из басен, а из правдивых историй. И я извлек пользу из писем Хильдеберта Ле-Манского с их изяществом стиля и милой урбанистичностью, ибо еще мальчиком меня заставили выучить некоторые из них наизусть. Кроме других книг, хорошо известных в школах, я извлек пользу из общения с Трогом Помпеем, Иосифом, Суетонием, Гегезиппом, Квинтом Курцием, Тацитом и Ливием, которые в своих историях дают много полезного для нравственного назидания и развития гуманитарных наук. Я читал и другие книги, не имеющие никакого отношения к истории, - их было очень много. Из всех них мы можем сорвать сладкие цветы и возделывать себя от их урбанистической изысканности речи"[203].

В другом письме Петр пишет своему епископу Бата, касаясь обвинения некоего "скрытого недоброжелателя" в том, что он, Петр, всего лишь бесполезный компилятор, который наполняет письма и проповеди грабежом древних и Священного Писания:

"Пусть перестанет, а то услышит то, что ему не понравится; ведь я полон трещин и ничего не могу удержать, как говорит Теренций. Пусть попробует себя в компиляции, как он это называет, - но что из этого! Пусть лают собаки и хрюкают свиньи, но я всегда буду опираться

на труды древних; с ними будет мое занятие; и никогда, пока я в силах, солнце не застанет меня праздным"[204].

Очевидно, насколько широко Петр из Блуа, Иоанн Солсберийский или Чарторийские были начитаны в латинской классике. Петр упоминает даже Тацита, писателя, которого, как считается, не очень-то читали в Средние века. Мы рассматривали этот вопрос скорее в связи с поэзией и красноречием - *belles lettres*. Но можно отметить такое же широкое чтение (среди тех немногих, кто вообще читал) со стороны тех, кто искал этическую мудрость древних. Это очевидно (возможно, скорее очевидно, чем реально) у Абельяра, который готов поделиться с читателями множеством античных этических цитат.[Об этом также свидетельствует трактат *Moralis philosophia de honesto et utili*, помещенный среди трудов Хильдеберта Ле-Манского,[206] но, вероятно, принадлежащий перу Вильгельма Кончского, *grammaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus*, как называет его Иоанн Солсберийский.[207] В некоторых рукописях он озаглавлен *Summa moralium philosophorum*, что вполне уместно. Вряд ли можно сравнить ее по органической всеохватности с христианской "Суммой" Фомы Аквинского; но ее вполне можно сравнить с более компактными "Сентенциями" Ломбарда[208], которые были так прочно собраны примерно в то же время. Ломбардец черпал свои "Сентенции" из трудов Отцов Церкви; работа Вильгельма состоит из моральных отрывков, в основном из Цицерона, Сенеки, Саллюстия, Теренция, Горация, Лукана и Боэция. В первой части, *De honesto*, рассматриваются *Prudentia*, *Justitia*, *Fortitudo*, а под ними - ряд конкретных добродетелей, в соответствии с которыми расположены выдержки. В *De utili* рассматриваются привходящие блага обстоятельств и фортуны.

Отрывки, составляющие суть этого произведения, были грамотно подобраны и органично соединены; трактат был широко использован теми, кто изучал античную философию жизни. Так, например, его использовал этот жестокий и хорошо воспитанный валлиец Гиральдус Камбрэнсис в своем труде "*De instructione principum*", который автор написал отчасти для того, чтобы показать, как злостно Генрих Плантагенет исполнял обязанности короля. Этот неумный претендент на престол Святого Давида долгое время был колючей занозой в боку Генриха. 209] Но он был ученым и приводил цитаты из всего спектра латинской классики.

III

Когда человек не просто переписывает, а вкладывает что-то от себя в продукт своего пера, его работа отражает его личность и может раскрыть различные факторы его духовной конституции. Выяснить из трудов средневековых ученых, какое влияние оказало изучение классики на их характеры, гораздо интереснее, чем проследить по их цитатам, каких авторов они читали. Такой сборник, как *Summa moralium*, который мы только что рассмотрели, хотя и раскрывает последнюю информацию, ничего не говорит о личности того, кто собрал выдержки воедино. Однако он читал труды, которые вряд ли могли не повлиять на него. Цицерон и Сенека не оставляют своего читателя равнодушным, особенно если он ищет этических наставлений. К тому же именно этому составителю было известно произведение, которое двигало людьми в Средние века. Должно быть, глубокое воздействие оказала книга, которую так широко читали, над которой размышляли и которую любили, - *De consolacione* Боэция с ее интимными утешениями, ее способами рассуждения и взгляда на жизнь, ее постановкой интеллектуального выше физического, ее настойчивым, что человека делает разум, а не тело. Представьте себе, что эта книга стала достоянием энергичной борющейся личности, представьте себе, как Альфред читает и переводит ее, дополняя учениями из

своего собственного опыта.[210] Изучение такой книги могло бы стать поворотным пунктом средневековой жизни; по крайней мере, оно не могло бы не умерить судороги души, охваченной бурей непримиримых духовных конфликтов.

Оглядываясь назад, даже во времена Альфреда или Карла Великого, можно заметить подсказки, идущие от классического чтения. Например, античная цивилизация была по сути своей городской, и слова, обозначающие качества дисциплинированных и воспитанных людей, возникли из городской жизни, в отличие от деревенской грубости. Так слово *urbanitas* перешло в средневековый обиход, когда само качество едва ли существовало за пределами передаваемой латинской литературы. Для англосаксов или франков использование и даже частичное понимание его значения означало знакомство с новой идеей. Алкуин пишет Карлу Великому, что знает, как радуется последнего встреча с ревнителями знаний и церковной дисциплины, и как приятно ему все, что приправлено остроумием - *urbanitatis sale conditum*. [211] И снова, в более любопытной фразе, он хвалит некоего достойного за его метрическое изложение вероучения, "в котором я нашел золотоносные водовороты (*aurivomos gurgites*) духовных смыслов, изобилующие жемчужинами схоластического остроумия (*scholasticae urbanitatis*)."[212] Хотя, несомненно, это "схоластическое остроумие" было достаточно плоским, для этих людей было чем-то особенным получить представление о том, что было остроумным и развлекательным, через слово, столь связанное с городской жизнью, как *urbanitas*, слово, которое, как мы видели, вполне осознанно использовал более искушенный ученый, Петр из Блуа.

Опять же, общеизвестно, что чувство прекрасного в природе в некоторой степени зависит от роста городов. Но средневековые люди постоянно подталкивались к этой мысли классической поэзией городских поэтов. Вот несколько строк Алкуина или одного из его друзей, выражающих чувства, которые никогда не приходили к ним из леса, с которым они были неприятно знакомы:

"O mea cella, mihi habitatio, dulcis, amata,
Semper in aeternum, o mea cella, vale.
Undique te cingit ramis resonantibus arbos,
Silvula florigeris semper onusta comis." [213]

Это небольшие намеки на то, как античная литература влияла на людей, которые все еще были несколько грубоваты. Продвинувшись на полтора столетия вперед, влияние классики можно увидеть, как бы "в круге", у Герберта. [214] Оно также ясно и полно проявляется у Иоанна Солсберийского, о котором мы уже говорили и еще будем говорить. [215] Для восхитительного примера тонкого воздействия античной литературы на характер и темперамент мы можем обратиться к тому ученому-прелату, чьи письма с пользой изучал юный Петр Блуа, Хильдеберту Лаварденскому, епископу Ле-Мана и архиепископу Тура. Он демонстрирует влияние античности не столько в знаниях, которыми он обладал, или в конкретных мнениях, которых придерживался, сколько в уравновешенности и умеренности своих взглядов, а также в прекрасной эрудиции.

Хильдеберт родился в Лавардене, деревне близ устья Луары, около 1055 года. Он принадлежал к неважной, но благородной семье. По сомнительному преданию, одним из его учителей был Беренгар Турский, а некоторое время он провел в монастыре Ключи, о великом аббате которого, Хью, он написал житие. Более вероятно, что он учился в Ле-Мане. Но каким бы ни был характер его раннего окружения, Хильдеберт по сути принадлежит к светскому духовенству и никогда не был монахом. Еще будучи сравнительно молодым, он стал главой соборной школы Ле-Мана, а затем архидиаконом. В 1096 году умер старый епископ Ле-Мана,

и Хильдеберт, которому тогда было около сорока лет, был довольно быстро избран его преемником духовенством и жителями города, несмотря на протесты некоторых каноников собора. Не слишком счастливый ученый епископ сразу же оказался бессильным, но немаловажным элементом сложной феодальной ситуации. Благородный Гелиас, граф Мэна, удерживал свои владения против Роберта де Беллесма, которого слабо поддерживал Вильгельм Руфус из Англии, претендовавший на владение этими землями. Гелиас неохотно согласился с избранием Хильдеберта. Но не Руфус, который не переставал ненавидеть и преследовать человека, получившего кафедру, которая была подарена его отцом, Вильгельмом Завоевателем. Вскоре граф Гелиас попал в плен к своему противнику и был передан Руфу в Руане. Но Фульк Анжуйский ввязался в эту феодальную *драку*, явился в Ле-Ман, вошел в него и был признан его повелителем. Он оставил гарнизон и ушел, прежде чем Красный король достиг города. Тот начал осаду, но вскоре заключил с Фульком соглашение, по которому Ле-Ман должен был быть отдан Руфусу, Гелиас - освобожден, а многие другие вопросы оставались неурегулированными.

Руфус въехал в город (1098), где его нервно принял Хильдеберт; Гелиас, освобожденный королем, предложил стать его феодалом; Руфус не согласился; тогда Гелиас бросил вызов королю и получил разрешение идти своей дорогой от этого странного человека, который свято хранил свою рыцарскую честь, но в иных случаях мог совершить любое злодеяние, вызванное гневом или жадностью. Для Гелиаса было хорошо, что неприятности с французским королем привлекли Руфуса на север. В следующем, 1099 году Руфус в Англии узнал, что граф возобновил войну и захватил Ле-Ман, за исключением цитадели. Он поспешил через канал, промчался по суше, вошел в Ле-Ман и прошел через него, преследуя Гелиаса. Но война затянулась, и Руфус вернулся в Ле-Ман или в то, что от него осталось. У Хильдеберта был повод трепетать. Он встретился с королем, когда тот спешно прибыл из Англии на войну. Руфус отзывался о нем хорошо. Но теперь, в Ле-Мане, он был обвинен перед монархом в соучастии в восстании. Король быстро воспылил гневом против человека, которого он не переставал ненавидеть. Он приказал ему снести башни своего собора, которые грозно и массивно возвышались над руинами города и цитаделью короля. Что мог сделать беззащитный епископ, чтобы предотвратить позор и запустение своей любимой церкви? Ему были оставлены слова, но они не возымели действия. Руфус велел ему выбирать между немедленным подчинением и поездкой в Англию, где он должен был подчиниться суду английских епископов. Он принял последний вариант и последовал за королем, оставив свою епархию разоренной, а людей - рассеянными. В Англии Руфус бросал его между страхом и надеждой, пока наконец удрученный прелат не вернулся на континент, получив двусмысленное согласие снести башни. Но вместо этого он принялся за работу по восстановлению разрушений в своей епархии. Повторное поручение короля не заставило себя ждать, и на этот раз оно сопровождалось обвинением в государственной измене. Положение Хильдеберта было отчаянным. Его духовенству было запрещено подчиняться ему, его дворец был разграблен, его собственное имущество уничтожено. Таковы были методы убеждения Вильгельма. Тогда король предложил епископу очистить себя испытанием раскаленным железом. Хильдеберт, епископ, богослов, ученый, был уже почти готов принять вызов, но письмо от Ива, святого епископа Шартрского, отговорило его. В этот момент, когда ему грозила гибель, а выхода не было, стрела оборвала жизнь Красного короля в Новом лесу. Это был год милости 1100.

Какие перемены! Генрих Боклерк с самого начала был его другом, как Вильгельм Руфус до последнего был его врагом. До сих пор Хильдеберт выглядел слабым, пытающимся ускользнуть от гибели, и, возможно, в его душе не было непоколебимой преданности никакому делу, кроме своей крайней нужды. Отныне, плывя по более спокойному морю, он

отвечает на благосклонность Генриха преданностью и восхищением. Он не оказывает никакой поддержки Ансельму Кентерберийскому, который все еще борется с английской монархией из-за инвеституры, и не высказывает ни слова порицания умному хладнокровному ученому королю, который держал его брата, Роберта Нормандского, в плену двадцать восемь лет, пока тот не умер.

Впереди у Хильдеберта было еще тридцать лет жизни, и все они не были спокойными. Вскоре после смерти Красного короля он отправился в путешествие в Рим, чтобы получить папское благословение. Судя по его стихам, руины древнего города произвели на него неизгладимое впечатление. Вернувшись, он посвятил себя делам своей епархии и восстановлению собора и других церквей Ле-Мана. В 1125 году, несмотря на свое нежелание, так как ему было уже семьдесят лет, он был возведен на престол архиепископа Тура, где его ждали споры с Людовиком Французским по поводу инвеституры. Но он стойко справился с этой задачей, особенно благодаря своим письмам. Знаменитое из них относится к этой борьбе последних лет его жизни:

"В невзгодах утешает надежда на более счастливые времена. Долгое время эта надежда льстила мне; и как урожай на полях радует крестьянина, так и ожидание благоприятного сезона утешало мою душу. Но теперь я уже не надеюсь на прояснение пасмурной погоды и не вижу, где корабль, ведомый бурей, на палубе которого я сижу, может обрести гавань покоя.

"Друзья молчат; молчат священники Иисуса Христа. Молчат и те, чьими молитвами, как я думал, король примирится со мной. Я так и думал, но их молчанием король усугубил боль моих ран. Однако именно они должны были противостоять нанесению ущерба каноническим институтам Церкви. Их дело было, если бы дело того требовало, воздвигнуть стену перед домом Израилевым. Однако и самый спокойный царь нуждается в увещании, а не в угрозе, в совете, а не в приказе, в наставлении, а не в розге. Этим его следовало бы привлечь к согласию, этим благоговейно научить не всаживать стрелы в престарелого священника, не отменять канонические законы, не гнать пепел уже погребенной церкви, пепел, в котором я ем хлеб скорби, в котором я пью чашу скорби, из которого вырваться и убежать - значит перейти от смерти к жизни.

"И все же среди этих тяжелых испытаний гнев никогда не торжествовал надо мной, чтобы я поднял шум и крик против помазанника Господня или вырвал у него мир сильной рукой и оружием Церкви. Подозрителен тот мир, к которому верховные властители приходят не по любви, а по принуждению. Его легко нарушить, и иногда конечное состояние оказывается хуже первого. Есть и другой путь, которым, ведомый Христом, я могу лучше достичь его. Я обращаюсь мыслью к Господу, и Он даст мне желание моего сердца. Господь вспомнил об Иосифе, забытом главным дворецким фараона, когда к нему вернулось благополучие; Он вспомнил о Давиде, оставленном собственным сыном. Возможно, Он вспомнит и обо мне, и приведет этот корабль к желанному берегу. Это Он взирает на прошения смиренных и не отвергает их молитв. Он - тот, в чьей руке восковые сердца царей. Если я обрету благодать в Его глазах, то легко получу милость царя или выгодно потеряю ее. Ведь обидеть человека ради Бога - значит снискать Божью милость"[216].

Хильдеберт был классическим ученым и в свое время не имел себе равных как автор латинской прозы и стихов. Сохранилось множество его элегических стихотворений, некоторые из них настолько античны по настроению и правильны по метру, что их можно принять за произведения языческого периода. Одно из лучших - элегия, посвященная Риму, очевидно, навеянная посещением этого города руин:

"Par tibi, Roma, nihil, cum sis prope tota ruina".

Интересны ее заключительные строки:

"Hic superûm formas superi mirantur et ipsi,
Et cupiunt fictis vultibus esse pares.
Non potuit natura deos hoc ore creare
Quo miranda deûm signa creavit homo.
Vultus adest his numinibus, potiusque coluntur
Artificum studio quam deitate sua.
Urbs felix, si vel dominis urbs illa careret,
Vel dominis esset turpe carere fide!"

Такие фразы, такое откровенное восхищение идолами языческого Рима поражают из-под пера современника святого Бернарда. Чары античности действовали на Хильдеберта, как и на других людей его времени. "Сами боги дивятся своим изображениям и стремятся сравняться с ними в скульптурных формах. Природа не смогла создать богов с таким выражением лица, какое создал человек в этих дивных образах богов. В этих божествах есть взгляд (*vultus*), и им поклоняются скорее за мастерство скульптора, чем за их божественность"[217] Хильдеберт был не только епископом, он был христианином, но в него проникли чувства и ощущения Древнего Рима. Кроме только что процитированной поэмы, он написал еще одну, либо в Риме, либо после своего возвращения, христианскую по мысли, но самую античную по сочувствию и обороту речи.

"Dum simulacra mihi, dum numina vana placerent,
Militia, populo, moenibus alta fui;

ruit alta senatus
Gloria, procumbunt templa, theatra jacent."

Античное чувство этих строк едва ли уравнивается выраженным настроением: "plus Caesare Petrus!"[218] И снова мы слышим отголосок античности в

"Nil artes, nil pura fides, nil gloria linguae,
Nil fons ingenii, nil probitas sine re"[219].

У Хильдеберта есть также поэма "О своем изгнании", написанная, возможно, во время пребывания в Англии с Красным королем. Вполне в античном стиле оно воспевает потерю друзей и полей, садов и амбаров, которыми писатель владел, пока ему улыбалась *prospera fata*. Затем

"Jurares superos intra mea vota teneri!"

- очень античное чувство. Но христианская вера изгнанного епископа вновь заявляет о себе, когда поэма заканчивается.[220] Написал ли Хильдеберт еще более явно "античные" элегии на Гермафродита и другие сомнительные темы?[221] Трудно сказать. Возможно, он был, а возможно, и не был автором несколько скабрёзного стихотворения против женщины, которая, кажется, послала ему стихи:

"Femina perfida, femina sordida, digna catenis.

"O miserabilis, insatiabilis, insatiata,
Desine scribere, desine mittere, carmina blandia,

Carmina turpia, carmina mollia, vix memoranda,
Nec tibi mittere, nec tibi scribere, disposui me.

"Mens tua vitrea, plumbea, saxeae, ferrea, nequam,
Fingere, fallere, prodere, perdere, rem putat aequam."[\[222\]](#)

При всех своих классических пристрастиях, Хильдеберт в большинстве своем был христианином. Его сохранившиеся богословские труды, его ревность против некоторых буйных еретиков и в целом его письма не оставляют сомнений в этом. Именно с христианской точки зрения он дает свои самые искренние советы; именно с этой точки зрения он взвешивает преимущества активной или созерцательной жизни, претензии христианской *vita activa* и *vita contemplativa*. Однако его классические вкусы придавали умеренность его христианским взглядам и часто влекли его к чисто научным удовольствиям и античному рассмотрению жизненных происшествий.

О том, как сладко смешивались в нем эти элементы, свидетельствует знаменитое письмо, написанное Вильгельму из Шампо, этому голиафу реализма, которого Абеляр посрамил в парижских школах. Несчастный Вильгельм отступил на несколько берегов Сены и заложил фундамент аббатства Сен-Виктор в 1108-1113 годах. Он стремился оставить учебу и лекции и предаться суровому спасению своей души, но едва ли с такой бесповоротной целью, которая могла бы отвергнуть умеренный совет письма Хильдеберта, предложенного с тактичным пониманием.

"О перемене твоей жизни душа моя радуется и ликует, что наконец-то тебе пришло в голову решиться на философию. Ибо ты не имел истинного запаха философа до тех пор, пока не извлек красоту поведения из своих философских знаний. Теперь, как мед из сот, ты извлек из этого достойное правило жизни. Оно состоит в том, чтобы собрать всего себя в границах добродетели, не плутать больше с природой ради своей жизни, но обращать внимание не столько на то, к чему способна плоть, сколько на то, чего желает дух. Это поистине философствование; жить так - значит уже вступить в общение с теми, кто выше. Ты легко придешь к ним, если освободишься от бремени. Разум сам себе в тягость, пока не перестанет надеяться и бояться. Поскольку Диоген не искал благосклонности, он не боялся ничьей власти. То, что отвратительно цинику-неверующему, гораздо сильнее должно быть отвратительно врачу-христианину, поскольку его профессия гораздо плодотворнее благодаря вере. Ибо такие люди являются камнем преткновения в поведении, мешающим тем, кто движется к добродетели.

"Но пришло сообщение, что вас убедили воздержаться от чтения лекций. Выслушайте меня на этот счет. Добродетель заключается в том, чтобы предоставлять материал для добродетели. Твой новый образ жизни требует не частичной жертвы, а жертвенной. Принеси себя полностью в жертву Господу, ибо Он пожертвовал Собой ради тебя. Золото больше блестит, когда его рассыпают, чем когда держат взаперти. Знание, когда его раздают, увеличивается, а если не отдают, презирая скупого обладателя, оно ускользает. Поэтому не закрывай потоки своего обучения"[\[223\]](#).

В конце концов Вильгельм последовал этому или другим подобным советам. Можно увидеть сочувственную точку зрения Хильдеберта; он полностью одобряет отречение Вильгельма от мира - ведь хороший епископ двенадцатого века тоже мог бы отказаться от его беспокойных почестей! Да, Вильгельм наконец-то обратился к истинному и самому отчужденному образу жизни. Но этот отказ от мирских целей не влечет за собой отказ от христианского знания или

сдачи дела христианского обучения. Нет, пусть Уильям возобновит свою деятельность и здесь безраздельно отдастся воле Божьей.

Таким образом, в письме представлен умеренный и благородный взгляд на дело, взгляд, столь же обоснованный в двадцатом веке, как и в двенадцатом. И такое же широкое рассмотрение Хильдеберт переносит на более конкретное обсуждение двух способов христианской жизни, *vita activa* и *vita contemplativa*, Лии и Рахили, Марфы и Марии. Он убедительно отличает эти два способа служения Богу от любого образа жизни, преследующего эгоистические цели. Случилось так, что благочестивый монах и друг Хильдеберта стал аббатом монастыря святого Винсента в окрестностях Ле-Мана. Административные обязанности аббата могли быть столь же насущными, как и у епископа, и этот добрый человек сожалел о том, что отстранился от жизни в более полном созерцании. Поэтому Хильдеберт написал ему длинное рассуждающее письмо, выдержки из которого дадут нам нить аргументации:

"Ты сетуешь на покой созерцания, который у тебя отняли, и на навязанное бремя активных обязанностей. Вы сидели вместе с Марией у ног Господа Иисуса, как вдруг вам приказали прислуживать вместе с Марфой. Вы признаете, что блюда, которые Мария принимает, сидя и слушая, более вкусны, чем те, которые готовит ревностная Марфа. Воистину, в этих блюдах - хлеб людей, а в тех - хлеб ангелов".

А Хильдеберт рассказывает о восторгах *созерцательной жизни*, которой теперь лишен его друг.

"Созерцательную и деятельную жизнь, мой дорогой брат, иногда можно встретить в одном и том же человеке, а иногда - в разных. Как показывают нам примеры из Писания. Иаков был соединен и с Лией, и с Рахилью; Христос учит в поле, а затем молится на горах; Моисей находится в шатрах народа, а затем снова беседует с Богом на высотах. Так и Петр, так и Павел. Опять же, как и в случае с Лией и Марфой, мы видим только действие, в то время как в Марии и Рахили светится созерцание. Марфа, как мне кажется, олицетворяет духовенство нашего времени, для которого пресса дел закрывает святилище созерцания и иссушает жертву слез.

"Никто не может говорить с Господом, пока ему приходится болтать со всем миром. Такой я болтун и такой священник, что, проводя весь день в заботах о стадах, не имею ни минуты для попечения о душах. Дела, враги моего духа, настигают меня; они требуют меня в свои руки, они отнимают у меня уединенный час молитвы, они обманывают службы святилища, они раздражают меня своими жалами днем и заражают мой сон; и о чем я едва могу говорить без слез, ползучая память о спорах преследует меня несчастного до таинств алтаря, - все это подобно стервятникам, которых Авраам отогнал от туш (Быт. xv. 11).

"Более того, какие неисчислимые потери добродетели влекут за собой эти занятия плененного разума! Находясь под их властью, мы даже не служим вместе с Марфой. Она служила, но для Христа; она суежилась, но для Христа. Мы же, которые, подобно Марфе, суежимся и, подобно Марфе, служим, не суежимся ради Христа и не служим Ему. Ибо если в таком суеливом служении ты стремишься к собственным желаниям, увлекаешься сплетнями толпы или потворствуешь плотским удовольствиям, то ты не Марфа, которую ты подделываешь, и не Мария, о которой ты вздыхаешь.

"В таком случае, дорогой брат, у тебя будет справедливый повод для печали и слез. Но если ты просто исполняешь роль Марфы, то поступаешь хорошо; если, подобно Иакову, спешишь туда и сюда между Лией и Рахилью, то поступаешь лучше; если вместе с Марией сидишь и

слушаешь, то поступаешь лучше. Ибо действие - это хорошо, его настойчивая быстрота, хотя и убивает созерцание, отвлекает брата, блуждающего от Христа. И все же лучше, иногда сидя, отложить административные заботы и среди тоскливых ночей Лии черпать свежую жизнь из любимых объятий Рахили. От такого смешения путь к небесам становится более всеобъемлющим, ибо таким образом одна и та же душа теперь стремится к блаженству людей, а вскоре участвует в блаженстве ангелов. Но о ревности к Марии я почему должен говорить? Разве не достаточно слов Спасителя: "Мария избрала лучшую часть, которая не отнимется у нее".

И в заключение Хильдеберт показывает своему другу аббату, что для него истинный путь - следовать за Иаковом, чередуя Лию и Рахиль; и тогда в часы его пастырских обязанностей небесное видение будет и его[224].

Может ли кто-нибудь более справедливо отрегулировать это соревнование, столь настойчивое во всех летописях средневекового благочестия, между активными обязанностями и небесным созерцанием? Единственным решением для аббата и епископа было соединить Лию с Рахилью. И как ясно Хильдеберт видит всепроникающую опасность активной жизни, когда прелата влечет служить своим удовольствиям, а не Христу. Многие души прелатов были ввергнуты в ад!

Теоретически Хильдеберт ясен как день, и в целом он христианин, если следовать советам этих писем. Но на самом деле спокойная жизнь таила в себе искушение, которому он поддавался щедрее, чем любым более грубым соблазнам своего высокого прелата. Этим искушением, таким манящим и коварным, так хорошо замаскированным под предлогом обучения, ведущего к более полному христианскому знанию, была, конечно же, слишком любимая языческая литература и слишком по-человечески убедительная правдоподобность языческой философии. Труды Хильдеберта свидетельствуют о той классической эрудиции, которая возникает только в результате большой учебы и большой любви. Похоже, что его душу не раздирало сознание греха в этом поведении. Иногда он так мягко переходит от христианской этики к языческой, что можно заподозрить, что он не чувствовал глубокого несоответствия между ними. Или, наоборот, он, кажется, удовлетворен моральными доводами язычества и излагает их без обиняков. Ибо в нашем добром епископе была античная языческая сторона; о том, как языческие мысли и взгляды на жизнь стали частью натуры Хильдеберта, свидетельствует интереснейшее письмо, написанное королю Генриху, утешающее его в связи с гибелью сына и благородной компании, так весело отплывшей из Нормандии на злополучном *Белом корабле* в 1120 году.

Хильдеберт начинает напоминать королю о том, что монарху гораздо важнее править самому, чем другим. До сих пор он одерживал победу над фортуной, если фортуна вообще может быть фортуной; теперь она ранила его своим острейшим дротиком. Но это не может пробить хорошо защищенный разум. Мудрость заключается в том, чтобы не превозноситься в благополучии и не быть подавленным горем в несчастье". Затем Хильдеберт рассуждает о совершенстве человеческой природы и воли; он говорит о последствиях греха Адама, выразившихся в утрате благодати и наложении несчастий на род человеческий. Он приводит цитаты из Ветхого Завета и Вергилия. Затем он переходит к более конкретным укрепляющим аргументам. Они сводятся к следующему: пусть грудь человека изобилует оружием защиты и противостоит ударам судьбы; нет ничего, над чем не могла бы восторжествовать торжествующая душа.

Несчастен тот, кому не хватает этого оружия; и еще несчастнее тот, кто, кроме того, не знает его". Здесь Демокрит находил повод для смеха, Демосфен - для слез. Далеко от тебя, чтобы

случайная рокировка вещей так повлияла на тебя, и потеря мудрости последовала за потерей потомства. Ты потерпел на суше более тяжкое кораблекрушение, чем твой сын в рассоле, если буря судьбы отняла мудрость у мудрых".

Через некоторое время Хильдеберт переходит к рассмотрению вопроса о том, что такое человек и в чем заключается его благосостояние:

"Тому, кто внимательно рассмотрит, что такое человек, ничто не покажется более вероятным, чем то, что он - божественное животное, отличающееся определенной долей божественности (*numinis*). По костям и плоти он похож на землю. Разум показывает его близость к Богу. Моисей, вдохновленный, подтверждает, что по этой прерогативе человек был создан по образу и подобию Божьему. Отсюда также следует, что человек должен познать и полюбить свое истинное благо благодаря разуму. Разум учит, что истинным благом является то, что относится к добродетели, и что оно находится внутри нас. То, чем мы обладаем временно, является благом только по мнению (*opinione, то есть не ratione*), а это - вокруг нас. То, что касается нас, принадлежит не нашему *jus*, а другому (*alterius juris sunt*). Ими распоряжается случай; они не приходят и не уходят по нашему произволу. Для нас они - по воле заимодавца (*precaria*), как раб, принадлежащий другому.^[225] Благодаря этому истинное счастье нельзя ни обрести, ни потерять. Ведь никто не счастлив, никто не несчастен из-за того, что принадлежит другому. Только его собственное делает человека хорошим или плохим, и все, что не в нем самом, не является его собственностью".

Затем Хильдеберт говорит о достоинствах, о жене и детях, о плодах земли и богатстве - *bona vaga, bona sunt pennata haec omnia*. Люди ссорятся и борются из-за всех этих вещей - *ecce vides quanta mundus labore insania*.^[226]

Нет нужды указывать, насколько более естественными были бы эти рассуждения из уст Сенеки, чем из уст архиепископа, современника святого Бернарда. Можно, однако, прокомментировать тот очевидный факт, что это отражение античности в этическом утешении Хильдеберта отражает скорее способ рассуждения, чем эмоциональное настроение, и в этом - пример общего факта, что средневековые методы рассуждения сознательно или бессознательно следовали античным; в то время как эмоции, любовь и тоска, средневековой религии были в большей степени даром христианства.

ГЛАВА XXXI

ЭВОЛЮЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛАТИНСКОЙ ПРОЗЫ

Классическая античность лежала далеко позади средневекового периода, а на более близком фоне давили переходные века, время Отцов Церкви. Патристический материал и грубое знание античности перешли в раннее Средневековье. Средневековый прогресс должен был состоять, в значительной степени, в освоении и присвоении того и другого.

Разнообразные иллюстрации этих положений заняли значительную часть данной работы. В этой и следующей главе мы рассматриваем литературу, как таковую, и влияние классики, чистой литературной античности, на средневековые литературные произведения.

Последние следует рассматривать как литературу; не учитывая их содержание, но их форму, их композицию, стиль и темпераментные оттенки, качества, которые показывают способности и темперамент их авторов. Мы должны обнаружить, если сможем, где качества средневековой литературы отражают латинскую классику или каким-либо образом выдают ее влияние.

Узнать, каких классиков читали различные средневековые писатели, - дело скучное; точно так же скучно отметить в средневековых сочинениях прямое заимствование из классики фактов, мнений, чувств или фраз. Такие заимствования были постоянными, к ним прибегали как к чему-то само собой разумеющемуся, когда предоставлялась возможность и знания были под рукой. Средневековому писателю обычно не приходило в голову излагать по-своему то, что он мог взять у древнего автора, за исключением тех случаев, когда изменение среды - с прозы на стих или с латыни на просторечие - вынуждало его. Так, строители церквей в Риме никогда не думали о том, чтобы вытесать новые каменные блоки или сделать новые колонны, когда какой-нибудь древний дворец или храм предоставлял им возможность добыть камень. Детали таких сполохов не представляют особого интереса по сравнению с влиянием античной архитектуры на более поздние стили. Поэтому нам хотелось бы обнаружить влияние античных сочинений на средневековые и проследить, насколько способности и умственные процессы классических авторов, заложенные в их сочинениях, передались средневековым людям, чтобы затем стать частью их сочинений.

Если вы не Вергилий или Цицерон, вы не сможете писать как Вергилий или Цицерон. Писательство, настоящее писательство, то есть творческое самовыразительное сочинение, - это личный продукт и зеркальный рефлекс темперамента и менталитета писателя. В нем косвенно отражаются влияния, которые смешались в нем, воспитание и среда, его прошлое и настоящее. Его личность создает его стиль, его непередаваемый стиль. И все же группа людей, затронутых одним и тем же прошлым, живущих в одно время и в одном месте или под одним и тем же духовным влиянием, может проявлять схожие способности и вкусы. Имея больше общего друг с другом, чем с людьми другого времени, их умственные процессы, а значит, и способы письма, будут представлять больше общих качеств. Вокруг и над ними, а также через их врожденные и приобретенные способности, проносится гений языка, который сам по себе является вековым продуктом расы единомышленников. В гармонии с ним, а не в противостоянии и отвращении, каждый писатель должен, если он будет писать на этом языке, формировать свою более личную дикцию.

Очевидно, что личные элементы в классических произведениях способны передаваться не более, чем личные качества писателей. Точно так же и гений латинского языка, хотя можно было бы подумать, что он зафиксирован в утвержденных сочинениях, менялся вместе с духовной судьбой римского народа и постоянно передавал измененное "я" и новые догматы построения, чтобы управлять языковыми употреблениями последующих людей. Никто, кроме него самого, не мог написать письма Цицерона. Ни один человек времен Ювенала не смог бы написать "*Энеиду*", ни один человек времен Диоклетиана - историю Тацита. Однако в этих сочинениях были общие элементы, все они обладали определенными качествами, которые ассоциируются с классической письменностью. Их, возможно, трудно сформулировать, но они становятся достаточно ясными в отличие от качеств средневековой латинской литературы. Средневековый человек не чувствовал и не рассуждал как современник Вергилия или Цицерона; у него не было такой же подготовки в *греческой* литературе; он не обладал такой же определенностью замысла, не заботился о том, чтобы сочинение имело предел и единство, вытекающее из приверженности к одной теме; в общем, он не стоял на одном уровне достижений, способностей и вкуса с людьми

августовского времени. У него были свои высоты и глубины, свой темперамент и пристрастия, свои возможности. Чтение классики не превратило его в Цицерона или Сенеку и не поставило на ноги на римском форуме. Его ноги блуждали по дорогам Средневековья, и все, что он писал в прозе или стихах, на латыни или на своем родном наречии, было самым собой и от себя, и лишь косвенно было связано с предшествующими влияниями, которые трансмутировались, даже войдя в его природу и став частью его нрава и способностей.

Любое рассмотрение вопроса о знании и оценке классики в Средние века естественно сопровождается рассмотрением ее влияния на средневековую композицию, что, в свою очередь, является частью любого обсуждения литературных качеств средневековой латинской литературы. Но поскольку средневековая форма и дикция имеют тенденцию все дальше и дальше удаляться от классических стандартов, вся дискуссия может показаться *lucus a non lucendo* при всем том свете, который она бросает на влияние классики на средневековую литературу. Нашим лучшим планом будет отметить зачатки средневековой латыни в той послеавгустовской и в значительной степени патристической дикции, которая была обогащена и оживлена многими фразами из повседневной речи; а затем следовать за живой, хотя и вялой рекой, которая движется дальше, получая приращение по ходу своего течения, ее потоки пестрят илом средневековой Италии, Франции, Германии. Мы предположим, что этот поток разделяется на реки латинской прозы и стихов; и мы можем проследить за ними и увидеть, где они переполняют свои русла, неся античные обломки в обширные болота простонародной поэзии.

Между речью и литературой всегда существовала разница в дикции. В Риме Цицерон и Цезарь, и, конечно, поэты, писали не совсем на языке народа. Все слова повседневной речи не попадали в литературный или классический словарь, который зачастую имел совсем другие слова. К тому же на писателей, формировавших свою прозу и стих и строивших свои сочинения, сильно повлияло изучение греческой литературы.^[227] Если Цезарь, Цицерон, Вергилий и их друзья говорили иначе, чем римские лавочники, то еще большее различие было между их сочинениями и городским говором.

Никому не нужно объяснять, что именно разговорная, а не классическая латынь, которая в Италии, Испании, Провансе и Северной Франции превратилась в итальянский, испанский, провансальский и французский языки. С другой стороны, происхождение письменной средневековой латыни от классической дикции или народной речи, или от того и другого, не так очевидно, или, по крайней мере, не так просто. Нельзя сказать, что средневековая латынь произошла прямо от классической; и уж точно она не могла возникнуть из народной разговорной латыни, как романские языки, без какого-либо другого влияния или примеси; ведь тогда, вместо того чтобы оставаться латынью, она стала бы романской, чего не произошло. Очевидно, что средневековая латынь, литературная и в некоторой степени разговорная среда образованных людей в Средние века, должна была нести в себе классические нотки или сохранять латинский характер благодаря изучению латинской грамматики и сознательному следованию истинной, если не классической, латинской дикции. Средневековое чтение классики, а также серьезное и постоянное изучение латинской грамматики, о котором говорилось в предыдущей главе, были главными средствами, с помощью которых средневековая латынь сохраняла свою латинскость. Тем не менее, сохраняя формы слов и наклонений классической латыни, а также большую часть классического словарного запаса, она также приняла неопределенное количество слов из разговорной латыни позднеимперского и патристического периодов.

Чтобы понять генезис и качества средневековой латыни, необходимо помнить (как и в случае с большинством средневековых вещей), что ее непосредственные предшественники

находятся в переходных четвертом, пятом и шестом веках, а не в классическом периоде.^[228] В эти века произошла значительная деклассификация латинской прозы, отход от сбалансированной структуры классических предложений и введение слов из разговорного языка. Стиль стал менее правильным, более свободным и лучше подходил для выражения новых мыслей и интересов, пришедших с христианством. Это изменение видно в работах тех, кому оно было в значительной степени обязано, - Тертуллиана, Иеронима и других великих патристических писателей.^[229] Эти люди хорошо знали классиков и считали их литературными образцами, но писали по-другому. Ибо на них действовал новый дух и новые потребности в выражении, и они жили в то время, когда даже за пределами христианских кругов классические формы стиля ослабевали вместе с падением напряженного интеллектуального темперамента, уравновешенности, уверенности в себе и самообладания, отличавших классическую эпоху.

Стилистический гений Августина и Иеронима не был гением зарождающихся романских языков, с их неспособностью полагаться на тесную логику падежных окончаний и необходимостью помогать смыслу более явным предлогом. Однако дух этих двух великих людей был обращен в ту сторону. Они были не классическими писателями, а учениками классиков, которые помогали своему гению изучением того, что уже не было ими самими. Так и в последующие века самые тщательные латинские писатели - студенты классиков, не изучающие Иеронима и Августина на предмет стиля. И все же в их трудах прослеживаются тенденции, начавшиеся (или, скорее, не начавшиеся) с этих двух.

Не только в дикции Отцы были предшественниками средневековых писателей. *Классические* латинские авторы, как от себя, так и благодаря изучению греческой литературы, обладали чувством и умением владеть формой. В их произведениях сохранялась четкая последовательность мыслей, строгое соответствие главной теме или следование центральному течению повествования, избегая отступлений и воздерживаясь от чрезмерного усиления. Классический писатель не терял себя в своей теме и не блуждал с ней, куда бы она его ни завела. Но в патристических сочинениях тема склонна доминировать над человеком, увлекать его за собой или своими случайными предложениями заставлять его отступать. Отцы в своих полемических или разоблачительных работах стали проликсичными и иносказательными, намереваясь, подобно адвокату с конспектом, доказать каждый пункт и не оставить противнику ни одной лазейки. В их работах литературное единство и строгая последовательность аргументации могут быть отброшены на ветер. Прежде всего, как кажется нам и как могло бы показаться Цезарю, Цицерону или Тациту, аллегорическое толкование увлекает их по собственной воле в бездонные дебри.

Однако тот, кто хочет понять и оценить труды Отцов и последующих средневековых поколений, должен остерегаться неустойчивых представлений. Вопрос единства зависит от того, что писатель считает истинной темой своего произведения, а это может быть универсальный ход Божьего провидения, который был темой "*Civitas Dei*" Августина. Действительно, бесконечная взаимосвязь любой христианской темы была достаточна, чтобы прорваться через академические границы литературного единства. Точно так же правильная последовательность мысли зависит от того, что составляет истинную связь между одним вопросом и другим; она должна следовать за тем, что для писателя является истинными отношениями его тем. Если видимые факты окружающей человека среды и повествования истории являются для него в первую очередь не реальными фактами и не буквальными повествованиями, а символами и аллегориями духовных вещей, то истинная последовательность мысли для него - от символа к символу и от аллегории к аллегории. Он вправе игнорировать очевидную связь видимых фактов и логику буквального повествования

и отдаться той последовательности мыслей, которая следует за тем, что является для него истинным значением вопроса.

Однако здесь мы должны применить еще один стандарт, помимо того, что концепция писателя о значении его предмета. Он должен быть мудрым, а не глупым. Другие люди и последующие эпохи будут судить его в соответствии со своей собственной мудростью. Что же касается трудов Отцов, рассматриваемых как литература, то современный критик не может не видеть, как они вступают на тот путь пространности, который в средневековых сочинениях перерастает в бесконечность; глядя вперед, он видит, как их ошибочные привычки превращаются в средневековое отсутствие определенной темы, а их символические последовательности мыслей - в самые нелепые тематические переходы, поскольку менее убедительные способности поздних людей позволяют себе *предлагать* что угодно.

Отцы развивали свои отличительные качества стиля и языка в соответствии с требованиями поглощавших их тем и под влиянием пришедших с христианством способов выражения чувств. Они использовали устоявшийся язык для выражения новых материй. В последующие столетия их язык претерпел дальнейшие изменения под влиянием лингвистических тенденций, формирующих эволюцию романских языков, под воздействием изучения грамматики и риторики, а также из-за невежества и интеллектуальной ограниченности писателей. Но как и в случае с латынью отцов, так и в случае с латынью Средневековья, изменение стиля и языка тесно и духовно зависело от ума и темперамента писателей и качеств предметов, для которых они искали выражения. Глубокое влияние на эволюцию средневековой латыни оказало постоянное стремление средневекового гения выразить мысли и чувства, через которые он становился самим собой. Христианские писатели Средневековья с впечатляющей адекватностью и мощью формировали свой унаследованный и приобретенный латинский язык для выражения разнообразных вопросов, которые волновали их умы и возвышали их сердца. Мы изумляемся, видя, как язык, который когда-то рассказывал величественную историю Рима, то опускается до фантастических происшествий и тупой глупости, то с почти евангельской простотой рассказывает трогательную историю жизни какого-нибудь святого; снова звучно произносит мысли, поднимающие людей от земли, и обличения, низвергающие их в ад; трепещет от надежды, страха и любви и воспекает последние истины человеческой души.

Что касается эволюции различных стилей письменной латыни с конца патристического периода и до последующих веков, можно предположить, что на писателя обычно оказывали влияние два противоположных фактора: гений его родного языка и его образование в области латыни. Если бы он жил в стране, где тевтонская речь никогда не уступала место разговорной латыни империи, его родной язык настолько отличался бы от латыни, которую он изучал в школе, что, хотя он мог бы препятствовать, он вряд ли мог бы привлечь к себе гений изучаемого языка. Но в романских странах не было такого абсолютного различия между жаргоном и латынью, и аналитический гений растущих романских диалектов не мог не повлиять на последний. Так, например, во Франции разговорный латинский диалект, или, можно сказать, гений, формировавший старые французские диалекты в то, чем они должны были стать, стремился разрушить древние периоды, ввести вспомогательный глагол вместо сложных наклонений и полагаться на предлоги вместо падежных окончаний, которые исчезали и сила которых переставала ощущаться. Одним из результатов стало упрощение порядка слов в предложении; ведь уже невозможно было переместить существительное с сопутствующим предлогом туда, куда раньше можно было поместить существительное, связь которого с остальной частью предложения ощущалась по его падежному окончанию.

Григорий Турский - знаменитый пример этих тенденций, с его *Historia francorum*, идеальным предшественником Фруассара. Он стал епископом Тура в 573 году. В своих трудах он следовал инстинктам еще не сформировавшихся романских языков. Он признает и, возможно, преувеличивает свое незнание латинской грамматики и правил композиции. Такому невежеству суждено было стать еще более пустым; невежество само по себе оказывало разрушающее влияние на письменную латынь, а также давало более свободную игру собирательным тенденциям романской речи.

Очевидно, если бы все эти влияния действовали бесконтрольно, они бы уничтожили латинство в средневековой латыни. Грамматическое и риторическое образование эффективно противостояло им, и могучий гений древнего языка сохранился в дошедших до нас шедеврах. Тем не менее, дух классической латыни никогда больше не был спонтанной творческой силой. Самое большее, что могли сделать люди впредь, - это изучать и пытаться подражать тем формам, в которых он воплотил свое живое "я".

Вкратце, некоторые из основных влияний на латинскую письменность в Средние века были следующими: классический гений умер, оставив лишь свои произведения для подражания; школьное образование по латинской грамматике и риторике; стремление следовать классическим образцам и писать правильно; неспособность сделать это из-за недостатка способностей и знаний; сознательное пренебрежение классицизмом; Дух тевтонских языков, засоряющий латинство, и дух романских языков, отклоняющий его от классических построений; и, наконец, пластические способности развивающейся христианской средневековой цивилизации, которые извлекают силу из путаницы и создают способы языка, подходящие для выражения мыслей и чувств средневековых людей.

Жизнь, то есть живое развитие, средневековой латинской прозы заключалось в способности сменяющих друг друга поколений образованных людей сохранять достаточную грамматическую правильность и в то же время писать по-латыни не классически, а в соответствии с потребностями и духом своего времени. В результате возникла огромная литература, которая не была ни мертвой, ни живой, и которой не хватало спонтанности, присущей сочинениям на родном языке; ведь латынь не была речью очага и дома, не была языком рынка и лагеря. Но это был язык средневекового образования и приобретенной культуры; это был также язык вселенской церкви, и, прежде всех других языков, он выражал мысли, с помощью которых люди были спасены или прокляты. Латинская литература Средневековья выражает средневековое сознание глубже, чем любая языковая литература Средневековья. Она гремела властью, владевшей ключами небес; она резонировала с чувствами и на протяжении долгих веков давала голос эмоциям, сокрушительным, ужасающим, судорожно любящим. Когда, скажем, к концу одиннадцатого века средневековые народы с силой впитали учение патристического христианства и прошли несколько веков латинского обучения, и когда под этими двумя главными влияниями были достигнуты определенные отличительные и однородные способы мышления, чувствования и взгляда на жизнь; когда, в целом, Средние века стали сами собой и развили гений, способный творить, - тогда и с того времени появляется приспособляемость и сила средневековой латыни служить целям интеллектуальных усилий и выражения эмоций.

Оценить литературные качества классической латыни - задача более простая, чем судить о латинстве и стиле латинской литературы Средневековья. Классическая латинская проза имеет общее сходство. В целом чувствуется, что то, что отвергли бы Цицерон и Цезарь, не допустили бы Тацит и Квинтилиан. Синтаксис этих писателей отличается еще большим единообразием. Ни в средневековой прозе, ни в стихах нет такого общего сходства или избегания стилистических отклонений и грамматических солецизмов. И та, и другая

включают в себя множество разновидностей латыни и меняются от века к веку, разнообразя идиоматику и отклоняясь от языкового единообразия под влиянием расы и родной речи, невежества и знаний. Тот, кто хочет оценить средневековую латынь, будет сдержан в отношении академических стандартов и не будет доверять своим классическим пристрастиям, чтобы не увидеть aberrацию и варварство там, где он мог бы обнаружить эволюцию новых конструкций и новых стилей; чтобы не воздать хвалу искусным подражаниям классическим образцам и не отдать должное более живым творениям средневекового духа. Он поймет, что для того, чтобы оценить средневековую латинскую литературу, он должен отложить Вергилия и Цицерона[230].

Следующие страницы не представляют собой даже легкого наброска средневековой латинской литературы. Их цель - обозначить этапы развития прозы и фазы эволюции стиха; проиллюстрировать, как античные темы и античные знания перешли в жаргонную поэзию. Классические стандарты дадут нам не столько точку зрения, сколько отправную точку. Нет нужды больше говорить о латыни Отцов Церкви и Григория Турского. Но чтобы оценить латинские стили двенадцатого и тринадцатого веков, необходимо обратиться к эпохе Каролингов.

Возрождение образования и классической учености под сильным правлением и заботой величайшего из средневековых монархов не всегда оценивалось правильно. Видение этой выдающейся личности, правящей, христианизирующей, стремящейся цивилизовать массы варваров и варваризированных потомков римлян и провинциалов; в то же время с нетерпением стремящейся возродить культуру прошлого и поставить ее на службу христианской вере; поразительный успех его начинаний: ученые люди приезжали из Ирландии, Англии, Испании и Италии, создавали перипатетический центр знаний при императорском дворе, основывали школы во многих монастырях и епископских резиденциях - все это не переставало вызывать энтузиазм по поводу великого достижения и скрывало творческую мертвенность всего этого, мертвенность, которая в одних областях интеллектуальных усилий была вполне реальной, а в других - свидетельствовала о необходимой подготовке к грядущим творческим эпохам.[231]

Каролингская ученость была направлена на освоение латыни. Учили грамматике и правилам композиции. Затем ученым предписывалось, или они сами заставляли себя, делать то же самое. Так они писали стихи или прозу в соответствии со школьными уроками. Они могли писать правильно, но собственного стиля у них не было. Это было безнадежно верно в отношении их метрических стихов; [232] это было лишь несколько менее ощутимо в отношении их прозы. Классикой" этого периода, по мнению современных ученых-классиков, а также по мнению средневековых вековщиков, является *"Жизнь Карла Великого"* Эйнхарда. Ему посвящено множество похвал, и справедливо. Это превосходное подражание *"Жизни Августа"* Суетония, и автор тщательно изучил Цезаря и Ливия.[233] Нет необходимости цитировать столь доступное и известное произведение. И все же к сказанному другими можно добавить одно замечание: если сочинение Эйнхарда и было превосходной копией классической латыни, то не более того; оно не имеет стилистической индивидуальности[234].

Отвлекаясь от этой знаменитой биографии, мы проиллюстрируем нашу мысль цитатой из писем того, кто является образцом каролингского возрождения, англосаксонского Алкуина. Вся похвала этому благородному коадьютору Карла Великого; его образование было добросовестным, его работа - важной, его характер - приятным. О его привязанности говорит письмо к его бывшим братьям в Йорке, где он жил до того, как поступил на службу к Карлу Великому. Вот одно из предложений:

"O omnium dilectissimi patres et fratres, memores mei estote; ego vester ero, sive in vita, sive in morte. Et forte miserebitur mei Deus, ut cujus infantiam aluistis, ejus senectutem sepeliatis." [235]

Было бы нечестно искать недостатки в этой латыни, в которой тоскующий по дому человек выражает надежду на упокоевание в своем старом доме. Обратите также внимание на баланс следующей фразы, написанной больному другу:

"Gratias agamus Deo Jesu, vulneranti et medenti, flagellanti et consolanti. Dolor corporis salus est animae, et infirmitas temporalis, sanitas perpetua. Libenter accipiamus, patienter feramus voluntatem Salvatoris nostri." [236]

Это тоже прекрасно, как по языку, так и по настроению. Как и другое, последнее, предложение нашего автора в письме, поздравляющем Карла Великого с окончательным покорением гуннов, благодаря которому оставшиеся в живых были приведены к познанию истины:

"Qualis erit tibi gloria, O beatissime rex, in die aeternae retributionis, quando hi omnes qui per tuam sollicitudinem ab adolatriae cultura ad cognoscendum verum Deum conversi sunt, te ante tribunal Domini nostri Jesu Christi in beata sorte stantem sequentur!" [237]

И снова единственная беда - бесстильность. В общем, отсутствие качества характеризует каролингскую прозу, последний пример которой можно взять у испанца Теодульфа, епископа Орлеанского, "искусного латинского поэта" и просветителя, уступающего в значимости только Алкуину. Эта фраза взята из официального наставления духовенству, предупреждающего их о необходимости придавать большее значение спасению, чем корысти:

"Admonendi sunt qui negotiis ac mercationibus rerum invigilant, ut non plus terrenam quam viam cupiant sempiternam. Nam qui plus de rebus terrenis quam de animae suae salute cogitat, valde a via veritatis aberrat." [238]

Очевидно, что среди этих Каролингов было хорошее знание латыни, которые трудились над возрождением образования и сохранением классики. Надир классического образования приходится на последующий период распада, смятения и зарождающейся перестройки. В течение века или двух, следующих за 850 годом, писатели были слишком неумелы в латыни и часто слишком обременены ею, чтобы проявить в своих сочинениях тот беспрепятственный и характерный рефлекс личности, который мы называем стилем. Редкое исключение составляет такой выдающийся ученый, как Герберт, который овладевал всем, что изучал, и делал это частью своих способностей и темперамента. Его письма, следовательно, имеют индивидуальный стиль, каким бы хорошим или плохим мы его ни считали [239].

Соответственно, до тысячелетнего периода латинская проза мало чем отличается от неуклюжей тяжеловесности, вызванной недостаточным владением писателем своим средством; кроме того, существует множество примеров варварства и испорченности языка без каких-либо компенсирующих положительных качеств. Ужасным примером может служить "Хроника Бенедикта", монаха Сент-Эндрюса в Монте-Соракте, жившего во второй половине X века. Он рассказывает, как историю, басню о путешествии Карла Великого в Святую землю; и, возможно, его собственные глаза были свидетелями жестоких времен Иоанна XII, о котором он говорит следующее:

"Inter haec non multum tempus Agapitus papa decessit (an. 956). Octavianus in sede sanctissima susceptus est, et vocatus est Johannes duodecimi pape. Factus est tam lubricus sui corporis, et tam audaces, quantum nunc in gentilis populo solebat fieri. Habebat consuetudinem sepius venandi non quasi apostolicus sed quasi homo ferus. Erat enim cogitio ejus vanum; diligebat collectio feminarum, odibiles aecclesiarum, amabilis juvenis ferocitantes. Tanta denique libidine sui corporis exarsit, quanta nunc (non?) possumus enarrare."[\[240\]](#)

Нет нужды делать дальнейшие выводы из этого сочинения, которое характеризуется вопиющим незнанием грамматики и всего остального, относящегося к латыни. У него нет индивидуальных качеств; у него нет стиля. Оставив этот пример безграмотности, обратимся к человеку более сведущему, Одо, одному из величайших аббатов Ключи, который умер в 943 году. Он оставил пространные труды, один из которых - объемное изложение знаменитых "*Моралий*" Григория Великого. [241](#)] Более оригинальными были три скучные книги "*Collationes*", или нравоучительных комментариев к Писанию. Они открываются тяжелой нотой, которую их автор мог почерпнуть из мрачного темперамента великого папы, которым он так восхищался; но язык имеет свинцовое качество, присущее не Григорию, а Одо.

"Auctor igitur et judex hominum Deus, licet ab illa felicitate paradisi genus nostrum juste repulerit, suae tamen bonitatis memor, ne totus reus homo quod meretur incurrat, hujus peregrinationis molestias multis beneficiis demulcet."

И, опять же, чуть дальше:

"Omnis vero ejusdem Scripturae intentio est, ut nos ab hujus vitae pravitatibus compescat. Nam idcirco terribilibus suis sententiis cor nostrum, quasi quibusdam stimulis pungit, ut homo terrore pulsatus expavescat, et divina judicia quae aut voluptate carnis aut terrena sollicitudine discissus oblivisci facile solet, ad memoriam reducat."[\[242\]](#)

В этом чувствуется унылая тяжесть. Одо, как и многие его современники, знал достаточно латинской грамматики и читал некоторых классиков. Но он не овладел тем, что знал, и его знания не превратились в силу. Десятый век все еще мучительно усваивал уроки своего христианского и классического наследия. Аналогичный недостаток личных знаний можно наблюдать в биографии Бруно, достойного брата великого императора Оттона I и архиепископа Кельна, написанной Руотгером. Бруно умер в 965 году, и Руотгер, который был его спутником, без промедления написал свое "Житие". В нем нет дидактической задумчивости, свойственной сочинениям Одо, но язык его неуклюж. Следующий отрывок представляет интерес как свидетельство образования Бруно и того, каким ученым человеком оно его сделало.

"Deinde ubi prima grammaticae artis rudimenta percepit, sicut ab ipso in Dei omnipotentis gloriam hoc saepius ruminante didicimus, Prudentium poetam tradente magistro legere coepit. Qui sicut est et fide intentioneque catholicus, et eloquentia veritateque praecipuus, et metrorum librorumque varietate elegantissimus, tanta mox dulcedine palato cordis ejus complacuit, ut jam non tantum exteriorum verborum scientiam, verum intimi medullam sensus, et nectar ut ita dicam liquidissimum, majori quam dici possit aviditate hauriret. Postea nullum penitus erat studiorum liberalium genus in omni Graeca vel Latina eloquentia, quod ingenii sui vivacitatem aufugeret. Nec vero, ut solet, aut divitiarum affluentia, aut turbarum circumstrepentium assiduitas, aut ullum aliunde subrepens fastidium ab hoc nobili otio animum ejus unquam avertit.... Saepe inter Graecorum et Latinorum doctissimos de philosophiae sublimitate aut de cujuslibet in illa florentis disciplinae subtilitate disputantes doctus interpretes medius ipse consedit, et disputantibus ad plausum omnium, quo nihil minus amaverat, satisfecit."[\[243\]](#)

Постепенное совершенствование латинского языка в Средние века и эволюция характерных средневековых стилей не были результатом более широкого знакомства с классикой или лучшего знания грамматики и школьной риторики. Диапазон классического чтения мог расширяться или время от времени сокращаться, а Донат и Присциан использовались как в IX веке, так и в XII. Правда, в одиннадцатом и двенадцатом веках изучение грамматики стало более интеллектуальным, а ее преподаватели не так строго придерживались старых правил и иллюстраций. Они признавали христианские стандарты дикции: прежде всего Вульгату, затем раннехристианских поэтов, таких как Пруденций, а затем постепенно средневековых версификаторов, которые писали и завоевывали одобрение в двенадцатом веке. Таким образом, грамматика стремилась следовать современному употреблению.^[244] Кульминацией этих усилий в конце двенадцатого века стала *Доктрина* Александра из Вилла Деи.^[245] До этого была написана большая часть лучшей средневековой латинской прозы и стихов, а период, наиболее посвященный классике, наступил и уже шел на убыль. Этим периодом был тот самый двенадцатый век. В его ранней половине латинство, несомненно, выиграло от такого улучшения курсов Тривиума, как, например, в Шартре, - улучшения, связанного с интеллектуальным ростом того времени. Но рост знаний латыни был в основном таким, какой может осознать в себе зрелый человек, если он продолжал читать латынь, как бы мало он ни пополнил свои знания с тех пор, как покинул свою альма-матер.

Таким образом, развитие средневековой латинской прозы (а также стиха) шло вместе с развитием средневековой цивилизации. Одновременно живым фактором этого роста и его результатом было более органичное усвоение классического и христианского наследия культуры и религии. По мере того как укреплялись интеллектуальные способности, а люди черпали силы в прошлом, они научились приспосабливать латинский язык к своим целям. Письма начинают отражать личности авторов; дикция перестает быть дикцией неуклюжих или заумных школьных сочинений и представляет собой эволюцию осязаемых средневековых стилей. Отныне, даже если человек будет усердно изучать классиков, как, например, Иоанн Солсберийский, и пытаться подражать их совершенству, он все равно будет писать средневековой латынью, причем с личным стилем, если он сильная личность. Классические образцы больше не сковывают, а помогают ему более эффективно быть самим собой на более высоком уровне.

Если рассматривать средневековую цивилизацию как ту, которой достигли народы Западной Европы под двумя универсальными влияниями - христианства и античной культуры, то нет ничего более средневекового, чем средневековая латынь. Античная латынь была изменена, вдохновлена и раскрепощена христианской энергией отцов, а затем перешла к народам, которые никогда не были и уже не были античными. Они варваризировали язык до грубости своих способностей. Продвигаясь вперед, они поднимали с собой латынь, как бы из глубин девятого и десятого веков, но латынь, которая в грубых натурах этих людей была лишена классических качеств; латынь варварская и нагая, готовая к тому, чтобы быть облеченной в новые качества, которые должны сделать ее новым существом. На протяжении всего этого процесса, пока латынь погружалась и вновь поднималась, над ней работал и вдохновлял дух тех целей, для которых она преимущественно применялась, а это были цели Римской католической церкви и близость христианской души, требовавшей выражения на изученном языке, который они преобразовывали.

Рассматривая латинские сочинения Средневековья, следует помнить о различиях между Италией и Севером в отношении к древнему языку. Они были важны на протяжении раннего Средневековья, когда формировались способы дикции, достаточно характерные, чтобы

называться стилями. Люди из Италии, где царила латынь, могли свободно владеть латынью, в то время как жителям Севера еще предстояло ее выучить. Так, в одиннадцатом веке были итальянцы, писавшие вполне характерной латинской прозой.^[246] Среди них были святой Петр Дамиани и святой Ансельм Аостский, Бекский и Кентерберийский.

Первый умер в 1072 году, исполненный добродетели. В другом месте мы уже рассказывали о его характере и карьере.^[247] К своему большому беспокойству, он был классическим ученым, который заработал большие деньги как учитель риторики, прежде чем природная склонность и опасения за свою душу побудили его к аскетической жизни. Он в совершенстве владел латынью, которой пользовался. Его стиль - интенсивный, красноречивый, индивидуальный для него самого, а также подходящий к его теме, и отражает его пылкий характер и острое восприятие. Ниже приводится риторическое, но прекрасное описание "последнего листа", взятое из одного из его сочинений, восхваляющих отшельнический путь спасения.

"Videamus in arbore folium sub ipsis pruinis hiemalibus lapsabundum, et consumpto autumnalis clementiae virore, jamjam pene casurum, ita ut vix ramusculo, cui dependet, inhaereat, sed apertissima levis ruinae signa praetendat: inhorrescunt flabra, venti furentes hic inde concutunt, brumalis horror crassi aeris rigore densatur: atque, ut magis stupeas, defluentibus reliquis undique foliis terra sternitur, et depositis comis arbor suo decore nudatur; cum illud solum nullo manente permaneat, et velut cohaeredum superstes in fraternae possessionis jura succedat. Quid autem intelligendum in hujus rei consideratione relinquitur, nisi quia nec arboris folium potest cadere, nisi divinum praesumat imperium?"^[248].

Дикция Ансельма, несмотря на частую монастырскую риторику, отличается простым и современным порядком слов. Мы уже рассказывали о его жизни и мыслях, таких прекрасных, небесно-голубых, не запятнанных багрянцем человеческих страстей, которые делали слова Августина более правдиво накаленными.^[249] Великий африканец оказал сильнейшее индивидуальное влияние на мысль и язык Ансельма. Но стиль последнего еще больше отошел от классического предложения, что само по себе указывает на принадлежность писателя ни к патристическому периоду, ни к каролингскому времени, занятому перестройкой патристической мысли. Ниже приводится фраза из его "*Прослогиона*" о существовании Бога. В этом рассуждении Божество и душа обращаются ко второму лицу, как в "*Исповеди*" Августина.

"Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum tuum, et cogita quantum potes quale et quantum sit illud bonum (*m. e. Deus*). Si enim singula bona delectabilia sunt, cogita intente quam delectabile sit illud bonum quod continet jucunditatem omnium bonorum; et non qualem in rebus creatis sumus experti, sed tanto differentem quanto differt Creator a creatura. Si enim bona est vita creata, quam bona est vita creatrix! Si jucunda est salus facta, quam jucunda est salus quae fecit omnem salutem! Si amabilis est sapientia in cognitione rerum conditarum, quam amabilis est sapientia quae omnia condidit ex nihilo! Denique, si multae et magnae delectationes sunt in rebus delectabilibus, qualis et quanta delectatio est in illo qui fecit ipsa delectabilia!"^[250].

В более эмоциональном отрывке Ансельм пробуждает в душе ужас перед Судом. Это отрывок из "*Meditatio*":

"Taedet animam meam vitae meae; vivere erubesco, mori pertimesco. Quid ergo restat tibi, o peccator, nisi ut in tota vita tua plores totam vitam tuam, ut ipsa tota se ploret totam? Sed est in hoc quoque anima mea miserabiliter mirabilis et mirabiliter miserabilis, quia non tantum dolet quantum se noscit; sed sic segura torpet, velut quid patiaturn ignoret. O anima sterilis, quid agis? quid torpes, anima peccatrix? Dies judicii venit, juxta est dies Domini magnus, juxta et velox nimis,

dies irae dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis, dies tubae et clangoris. O vox diei Domini amara! Quid dormitas, anima tepida et digna evomi?"[251].

Дамиани писал в середине одиннадцатого века, Ансельм - во второй половине. Северные земли пока не могли похвастаться столь характерными стилями,[252] хотя классически образованный немец Ламберт из Херсфельда писал так же правильно и доходчиво, как и все остальные. Его "*Анналы*" заслужили восхищение своей ясной и правильной латынью, созданной по образцу стилей Саллюста и Ливия. Он умер в 1077 году, в год Каноссы, и его "*Анналы*" охватывают конфликт между Генрихом IV и Хильдебрандом вплоть до этого события. Повествование ведется с душой, в чем можно убедиться, прочитав его описание того, как король Генрих и его супруга пробирались сквозь альпийский лед и снег, чтобы добраться до замка, который никогда не будет забыт, и получить отпущение грехов у Папы до того, как запрет должен был довершить гибель Генриха[253].

Для Севера лучший период средневековой латыни, как прозы, так и стихов, начинается с двенадцатого века. Это был поистине великий литературный период Средневековья. Наравне с латинской процветала и вернакулярная литература. Провансальская литература зародилась в одиннадцатом веке, а в тринадцатом была подавлена Альбигойским крестовым походом. Таким образом, двенадцатый стал ее великим периодом. Так же и со старофранцузской литературой: за исключением "*Роланда*", который был написан раньше, основные *шансоны де гест* относятся к двенадцатому веку; также романсы древности, о которых мы поговорим ниже; также романсы Круглого стола, и большая масса *шансонов* и сказок. Древнегерманская литература - точнее, *Mittel Hochdeutsch* - достигает своего расцвета с окончанием века и началом следующего, в произведениях Генриха фон Вельдеке, Готфрида фон Страссбурга, Вольфрама фон Эшенбаха и Вальтера фон дер Фогельвейде.

Лучшие латинские писатели столетия жили, или жили, или получали образование по большей части во Франции к северу от Луары. Не то чтобы все они были уроженцами этой территории; ведь некоторые из них родились в Германии, другие увидели свет в Англии, а место рождения многих неизвестно. Тем не менее, кажется, что они принадлежат Франции. Почти все они были церковниками, светскими или регулярными. Многие из них были выдающимися богословами, как Гуго Сен-Викторский, Абеляр, Аланус де Инсулис (Лилль); многие были поэтами, как Аланус и Хильдеберт, а также Иоанн Солсберийский; один был громовержцем на земле и ловким политиком, Бернар Клервоский. Некоторые известны только как поэты, священники или светские, например Адам из Сен-Виктора и Вальтер из Шатильона, но об этом позже. Лучшая латинская проза этого или любого другого средневекового периода имела свою определенную цель, метафизическую, теологическую или пиетистскую; о писателях уже говорилось или еще будет говориться в связи с их конкретными областями интеллектуальных достижений или религиозного рвения. Здесь же, не обсуждая ни людей, ни их произведения, приведем несколько положительных примеров их творчества.

В последнем цитируемом отрывке из Ансельма читатель наверняка почувствовал работу монастырской риторики и заметил антитезы и рифмы, которым так легко поддается средневековая латынь. И все же это незначительная мелочь по сравнению со сбивающей с толку звучностью, яркими картинками и ужасающими кульминациями проповедей святого Бернарда на ту же тему - Судный день. В одной из своих знаменитых проповедей о кантиках святой внушает своим слушателям, монахам Клары Валлис, что хотя *Отец* может не замечать недостатков, но не так, как *Господин* и *Творец*: "*et qui parcit filio, non parcet figmento, non parcet servo nequam*". Вслушайтесь в исполнение и направление этой мысли:

"Pensa cujus sit formidinis et horroris tuum atque omnium contempsisse factorem, offendsisse Dominum majestatis. Majestatis est timeri, Domini est timeri, et maxime hujus majestatis, hujusque Domini. Nam si reum regiae majestatis, quamvis humanae, humanis legibus plecti capite sancitum sit, quis finis contemnentium divinam omnipotentiam erit? Tangit montes, et fumigant; et tam tremendam majestatem audet irritare vilis pulvisculus, uno levi flatu mox dispergendus, et minime recolligendus? Ille, ille timendus est, qui postquam acciderit corpus, potestatem habet mittere et in gehennam. Paveo gehennam, paveo judicis vultum, ipsis quoque tremendum angelicis potestatibus. Contremisco ab ira potentis, a facie furoris ejus, a fragore ruentis mundi, a conflagratione elementorum, a tempestate valida, a voce archangeli, et a verbo aspero. [Contremisco a dentibus bestiae infernalis, a ventre inferi, a rugientibus praeparatis ad escam. Horreo vermem rodentem, et ignem torrentem, fumum, et vaporem, et sulphur, et spiritum procellarum; horreo tenebras exteriores. Quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum ut praeveniam fletibus fletum, et stridorem dentium, et manuum pedumque dura vincula, et pondus catenarum prementium, stringentium, urentium, nec consumentium? Heu me, mater mea! utquid me genuisti filium doloris, filium amaritudinis, indignationis et plorationis aeternae? Cur exceptus genibus, cur lactatus uberibus, natus in combustionem, et cibus ignis?"[254]

Когда человек приходит в себя от звука и силы этого напряженного отрывка, он замечает, как легко он может быть переведен в форму латинского гимна; и как современная последовательность слов. Латынь Бернарда могла как шептать интимной любви, так и громоподобно ужасать. Он говорит, проповедуя о *лекарственной*, исцеляющей силе имени Иисуса:

"Hoc tibi electuarium habes, o anima mea, reconditum in vasculo vocabuli hujus quod est Jesus, salutiferum, certe, quodque nulli unquam pesti tuae inveniatur inefficax"[255].

С музыкой этой прозы можно сравнить сладостную личную жалость следующего содержания:

"Felices quos abscondit in tabernaculo suo in umbra alarum suarum sperantes, donec transeat iniquitas. Caeterum ego infelix, pauper et nudus, homo natus ad laborem, implumis avicula pene omni tempore nidulo exsulans, vento exposita et turbini, turbatus sum et motus sum sicut ebrius, et omnis conscientia mea devorata est."[256]

Отрывки не могут дать представления о литературных способностях Бернарда, так же как небольшой том не может рассказать о той жизни, которая, так сказать, была *magna pars* всей современной истории. Но поскольку он был одним из лучших латинских авторов писем, нельзя не привести пример его разнообразного эпистолярного стиля, который можно познать во всей полноте только при большом чтении его писем. Ниже приводится короткое письмо, написанное с целью вернуть в монастырь нежно воспитанного юношу, которого родители увлекли в мир.

"Doleo super te, fili mi Gaufride, doleo super te. Et merito. Quis enim non doleat florem juventutis tuae, quem laetantibus angelis Deo illibatum obtuleras in odorem suavitatis, nunc a daemonibus conculcari, vitiorum spurcitiis, et saeculi sordibus inquinari? Quomodo qui vocatus eras a Deo, revocantem diabolum sequeris, et quem Christus trahere coeperat post se, repente pedem ab ipso introitu gloriae retraxisti? In te experior nunc veritatem sermonis Domini, quem dixit: Inimici hominis, domestici ejus (Matt. x. 36). Amici tui et proximi tui adversum te appropinquaverunt, et steterunt. Revocaverunt te in fauces leonis, et in portis mortis iterum collocaverunt te. Collocaverunt te in obscuris, sicut mortuos saeculi: et jam parum est ut descendas in ventrem inferi; jam te deglutire festinat, ac rugientibus praeparatis ad escam tradere devorandum.

"Revertere, quaeso, revertere, priusquam te absorbeat profundum, et urgeat super te puteus os suum; priusquam demergaris, unde ulterius non emergas; priusquam ligatis manibus et pedibus projiciaris in tenebras exteriores, ubi est fletus et stridor dentium; priusquam detrudaris in locum tenebrosum, et opertum mortis caligine. Erubescis forte redire, quia ad horam cessisti. Erubescere fugam, et non post fugam reverti in proelium, et rursum pugnare. Necdum finis pugnae, necdum ab invicem dimicantes acies discesserunt: adhuc victoria prae manibus est. Si vis, nolumus vincere sine te, nec tuam tibi invidemus gloriae portionem. Laeti occuremus tibi, laetis te recipiemus amplexibus, dicemusque: Epulari et gaudere oportet, quia hic filius noster mortuus fuerat, et revixit; perierat, et inventus est" (Luc. xv. 32).^[257]

Аргументы этого письма, с точки зрения времени Бернарда, столь же убедительны, как и стиль. Удалось ли ему вернуть маленького монаха? Из писем Бернарда можно было бы почерпнуть множество замечательных примеров любовного выражения;^[258] но вместо этого можно привести пример его не слишком тонкого способа выразить свою ненависть: "Arnaldus de Brixia, cujus conversatio mel et doctrina venenum, cui caput columbae, cauda scorpionis est, quem Brixia evomit, Roma exhorruit, Francia repulit, Germania abominatur, Italia non vult recipere, fertur esse vobiscum."^[259] И далее он предупреждает своего корреспондента об опасности общения с этим заклятым врагом Церкви.

Учитывая, что латынь была языком, который молодежь изучала в школе, а не на коленях у матери, такое письмо, как у Бернарда, является триумфальным переложением древнего языка. В его творчестве, как и в творчестве средневековых религиозных писателей, можно заметить влияние Вульгаты, которая в основном была написана на языке святого Иеронима, когда Иероним писал не как литературный виртуоз, а как ученый, занятый передачей смысла и готовый принять такие языковые новшества, которые служили его цели.^[260] Но помимо этого влияния, мы видим, насколько мастерской является дикция Бернарда, совершенно свободная от соблюдения классических принципов, вполне принадлежащая писателю и его времени, легко и мощно приспособляющаяся к теме и характеру сочинения и всегда выражающая личность могущественного святого.

Хильдеберт Ле-Манский был на несколько лет старше святого Бернарда. В качестве примера его прозы можно привести письмо, перевод которого уже приводился. Оно было написано в 1128 году, когда он был архиепископом Тура, в знак протеста против посягательств королевской власти французского короля Людовика Толстого на права архиепископии Тура в вопросе церковных назначений в этой епархии:

"In adversis nonnullum solatium est, tempora sperare laetiora. Diutius spes haec mihi blandita est, et velut agricolam messis in herba, sic animum meum prosperitatis expectatio confortavit. Caeterum jam nihil est quo serenitatem nimborum temporis exspectem, nihil est quo navis, in cuius puppi sedeo, crebris agitata turbinibus, portum quietis attingat.

"Silent amici, silent sacerdotes Jesu Christi. Denique silent et illi quorum suffragio credidi regem mecum in gratiam rediturum. Credidi quidem, sed super dolorem vulnere meorum rex, illis silentibus, adjecit. Eorum tamen erat gravamini ecclesiae canonicis obviare institutis. Eorum erat, si res postulasset, opponere murum pro domo Israel. Verum apud serenissimum regem opus est exhortatione potius quam increpatione, consilio quam praecepto, doctrina quam virga. His ille conveniendus fuit, his reverenter instruendus, ne sagittas suas in sene compleret sacerdote, ne sanctiones canonicas evacuet, ne persequeretur cineres Ecclesiae jam sepultae, cineres in quibus ego panem doloris manduco, in quibus bibo calicem luctus, de quibus eripi et evadere, de morte ad vitam transire est.

"Inter has tamen angustias, nunquam de me sic ira triumphavit, ut aliquem super Christo Domini clamorem deponere vellem, seu pacem ipsius in manu forti et brachio Ecclesiae adipisci. Suspecta est pax ad quam, non amore sed vi, sublimes veniunt potestates. Ea facile rescindetur, et fiunt aliquando novissima pejora prioribus. Alia est via qua compendiosius ad eam Christo perducente pertingam. Jactabo cogitatum meum in Domino, et ipse dabit mihi petitionem cordis mei. Recordatus est Dominus Joseph, cujus pincerna Pharaonis oblitus, dum prospera succederent, interveniendi pro eo curam abjecit.... Fortassis recordabitur et mei, atque in desiderato littore navem sistet fluctuantem. Ipse enim est qui respicit in orationem humilium, et non spernit preces eorum. Ipse est in cujus manu corda regum cerea sunt. Si invenero gratiam in oculis ejus, gratiam regis vel facile consequar, vel utiliter amittam. Siquidem offendere hominem propter Deum lucrari est gratiam Dei." [261]

Иоанн Солсберийский (1110-1180), намного моложе Хильдеберта и немного моложе Бернарда, кажется, был лучшим ученым своего времени. С классиками он общается как с друзьями; он цитирует их так же охотно, как Священное Писание; их *сентенции* стали частью его взглядов на жизнь. Иоанн был страстным гуманистом, который следовал за своими исследованиями в любой город, к ногам какого бы учителя они его ни привели. Так он слушал Абеяра и многих других. Его сочинения всегда живы и часто убедительны, особенно когда он обличает тех, кто презирает классическое чтение. Его самая яркая работа, "*Металогика*", была направлена против их безымянного пророка, которого он называет "Корнификус" [262]. Ее начальный отрывок представляет интерес как экзордиум Иоанна, а также потому, что стилист с несколько осознанными намерениями, как наш Иоанн, скорее всего, проявит свою максимальную виртуозность в начальных предложениях важного произведения:

"Adversus insigne donum naturae parentis et gratiae, calumniam veterem et majorum nostrorum judicio condemnatam excitat improbus litigator, et conquirens undique imperitiae suae solatia, sibi proficere sperat ad gloriam, si multos similes sui, id est si eos viderit imperitos; habet enim hoc proprium arrogantiae tumor, ut se commetiatur aliis, bona sua, si qua sunt, efferens, deprimens aliena; defectumque proximi, suum putet esse profectum. Omnibus autem recte sapientibus indubium est quod natura, clementissima parens omnium, et dispositissima moderatrix, inter caetera quae genuit animantia, hominem privilegio rationis extulit, et usu eloquii insignivit: id agens sedulitate officiosa, et lege dispositissima, ut homo qui gravedine faeculentioris naturae et molis corporeae tarditate premebatur et trahebatur ad ima, his quasi subvectus alis, ad alta ascendat, et ad obtinendum verae beatitudinis bravium, omnia alia felici compendio antecebat. Dum itaque naturam fecundat gratia, ratio rebus perspiciendis et examinandis invigilat; naturae sinus excutit, metitur fructus et efficaciam singulorum: et innatus omnibus amor boni, naturali urgente se appetitu, hoc, aut solum, aut prae caeteris sequitur, quod percipiendae beatitudini maxime videtur esse accommodum" [263].

Чувствуется влияние классических штудий; однако этот отрывок - хорошая латынь двенадцатого века, совершенно не похожая на сочинения каролингской эпохи, например, из-под пера Алкуина, который, как и Иоанн, изучал классику, но в отличие от него не имел собственного стиля. Схожее впечатление производит дикция "*Поликратика*", длинного, дискуссионного произведения, в котором Иоанн удивляет нас своей классической оснащённостью. Хотя в нем содержится много цитируемых отрывков, он не состоит из выдержек, нанизанных друг на друга, а отражает настроения или излагает мнения древних философов в собственной манере писателя. Приведенная ниже цитата демонстрирует знание Джоном ранних греческих философов и является примером его обычного стиля:

"Alterum vero philosophorum genus est, quod Ionicum dicitur et a Graecis ulterioribus traxit originem. Horum princeps fuit Thales Milesius, unus illorum septem, qui dicti sunt sapientes. Iste cum rerum naturam scrutatus, inter caeteros emicuisset, maxime admirabilis exstitit, quod astrologiae numeris comprehensis, solis et lunae defectus praedicebat. Huic successit Anaximander ejus auditor, qui Anaximenem discipulum reliquit et successorem. Diogenes quoque ejusdem auditor exstitit, et Anaxagoras, qui omnium rerum quas videmus, effectorem divinum animum docuit. Ei successit auditor ejus Archelaüs, cujus discipulus Socrates fuisse perhibetur, magister Platonis, qui, teste Apuleio, prius Aristoteles dictus est, sed deinde a latitudine pectoris Plato, et in tantam eminentiam philosophiae, et vigore ingenii, et studii exercitio, et omnium morum venustate, eloquii quoque suavitate et copia subvectus est, ut quasi in throno sapientiae residens, praecepta quadam auctoritate visus est, tam antecessoribus quam successoribus philosophis, imperare. Et primus quidem Socrates universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes physicis, id est rebus naturalibus perscrutandis, maximam operam dederint." [264]

Эти выдержки из трудов святых и ученых можно дополнить двумя выдержками из сочинений другого рода. Средневековая хроника не пользуется хорошей репутацией. Ее легковерие и не критичность менялись в зависимости от времени и человека. Мало что можно сказать в пользу ее общей формы, которая обычно является глупо хронологической, или анналистической. Пример классической исторической композиции был утерян средневековыми летописцами. Однако их работа не всегда скучна; и к XII веку их дикция стала такой же средневековой, как у риториков-богословов, хотя она редко выкристаллизовывается в личный стиль по причине незначительности писателей. Известным произведением такого рода является *"Gesta Dei per Francos"* Гиберта из Ногента, который написал свой рассказ о Первом крестовом походе через несколько лет после того, как он миновал бурю. В следующем отрывке рассказывается о том, как происходило завершение великой крестоносной речи Урбана на Клермонском соборе в 1099 году:

"Peroraverat vir excellentissimus, et omnes qui se ituros voverant, beati Petri potestate absolvit, eadem, ipsa apostolica auctoritate firmavit, et signum satis conveniens hujus tam honestae professionis instituit, et veluti cingulum militiae, vel potius militaturis Deo passionis Dominicae stigma tradens, crucis figuram, ex cujuslibet materiae panni, tunicis, byrris et palliis iturorum, assui mandavit. Quod si quis, post hujus signi acceptionem, aut post evidentis voti pollicitationem ab ista benevolentia, prava poenitudine, aut aliquorum suorum affectione resileret, ut exlex perpetuo haberetur omnino praecepit, nisi resipisceret; idemque quod omiserat foede repeteret. Praeterea omnes illos atroci damnavit anathemate, qui eorum uxoribus, filiis, aut possessionibus, qui hoc Dei iter aggredierentur, per integrum triennii tempus, molestiam auderent inferre. Ad extremum, cuidam viro omnimodis laudibus efferendo, Podiensis urbis episcopo, cujus nomen doleo quia neque usquam reperi, nec audiui, curam super eadem expeditione regenda contulit, et vices suas ipsi, super Christiani populi quocunque venirent institutione, commisit. Unde et manus ei, more apostolorum, data pariter benedictione, imposuit. Quod ille quam sagaciter sit exsecutus, docet mirabilis operis tanti exitus." [265]

Этот француз Гиберт почти бодр. Некий его младший современник, англичанин по происхождению, мог бы построить свое повествование не хуже. Ордрик Виталис (ум. 1142), как говорят, родился в Вроксетере, хотя большую часть жизни провел монахом в Сент-Эвреле в Нормандии. Там он написал свою *"Церковную историю Нормандии и Англии"* (*Historia Ecclesiastica of Normandy and England*). Его рассказ о гибели *Белого корабля* в 1120 году гласит:

"Thomas, filius Stephani, regem adiit, eique marcum auri offerens, ait: "Stephanus, Airardi filius, genitor meus fuit, et ipse in omni vita sua patri tuo in mari servivit. Nam illum, in sua puppe vectum, in Angliam conduxit, quando contra Haraldum pugnaturus, in Angliam perrexit. Huiusmodi autem officio usque ad mortem famulando ei placuit, et ab eo multis honoratus exeniis, inter contribules suos magnifice floruit. Hoc feudum, domine rex, a te requiro, et vas quod Candida-Navis appellatur, merito ad regalem famulatum optime instructum habeo. Cui rex ait: "Gratum habeo quod petis. Mihi quidem aptam navim elegi, quam non mutabo; sed filios meos, Guillelmum et Richardum, quos sicut me diligo, cum multa regni mei nobilitate, nunc tibi commendo.

"His auditis, nautae gavisii sunt, filioque regis adulantes, vinum ab eo ad bibendum postulaverunt. At ille tres vini modios ipsis dari praecepit. Quibus acceptis, biberunt, sociisque abundanter propinaverunt, nimiumque potantes inebriati sunt. Jussu regis multi barones cum filiis suis puppim ascenderunt, et fere trecenti, ut opinor, in infausta nave fuerunt. Duo siquidem monachi Tironis, et Stephanus comes cum duobus militibus, Guillelmus quoque de Rolmara, et Rabellus Camerarius, Eduardus de Salesburia, et alii plures inde exierunt, quia nimiam multitudinem lascivae et pompaticae juventutis inesse conspicati sunt. Periti enim remiges quinquaginta ibi erant, et feroces epibatae, qui jam in navi sedes nacti turgebant, et suimet prae ebrietate immemores, vix aliquem reverenter agnoscebant. Heu! quamplures illorum mentes pia devotione erga Deum habebant vacuas

'Qui maris immodicas moderatur et aeris iras'.

Unde sacerdotes, qui ad benedicendos illos illuc accesserant, aliosque ministros qui aquam benedictam deferebant, cum dedecore et cachinnis subsannantes abigerunt; sed paulo post derisionis suae ultionem receperunt.

"Soli homines, cum thesauro regis et vasis merum ferentibus, Thomae carinam implebant, ipsumque ut regiam classem, quae jam aequora sulcabat, summopere prosequeretur, commonebant. Ipse vero, quia ebrietate desipiebat, in virtute sua, satellitumque suorum confidebat, et audacter, quia omnes qui jam praecesserant praeiret, spondebat. Tandem navigandi signum dedit. Porro schippae remos haud segniter arripuerunt, et alia laeti, quia quid eis ante oculos penderet nesciebant, armamenta coaptaverunt, navemque cum impetu magno per pontum currere fecerunt. Cumque remiges ebrii totis navigarent conatibus, et infelix gubernio male intenderet cursui dirigendo per pelagus, ingenti saxo quod quotidie fluctu recedente detegitur et rursus accessu maris cooperitur, sinistrum latus Candidae-Navis vehementer illisum est, confractisque duabus tabulis, ex insperato, navis, proh dolor! subversa est. Omnes igitur in tanto discrimine simul exclamaverunt; sed aqua mox implente ora, pariter perierunt. Duo soli virgae qua velum pendebat manus injecerunt, et magna noctis parte pendentes, auxilium quodlibet praestolati sunt. Unus erat Rothomagensis carnifex, nomine Beroldus, et alter generosus puer, nomine Goisfredus, Gisleberti de Aquila filius.

"Tunc luna in signo Tauri nona decima fuit, et fere ix horis radiis suis mundum illustravit, et navigantibus mare lucidum reddidit. Thomas nauclerus post primam submersionem vires resumpsit, suique memor, super undas caput extulit, et videns capita eorum qui ligno utcunque inhaerebant, interrogavit: "Filius regis quid devenit? Cumque naufragi respondissent illum cum omnibus collegis suis deperisse: "Miserum," inquit, "est amodo meum vivere. Hoc dicto, male desperans, maluit illic occumbere, quam furore irati regis pro perniciie prolis oppetere, seu longas in vinculis poenas luere."[\[266\]](#)

Приведенные нами примеры относятся к двенадцатому веку. Что касается его преемника, то будет интересно понаблюдать за качествами двух противоположных видов письма, один из которых возник в результате интеллектуальной деятельности, а другой - в результате

религиозного пробуждения того времени. В XIII веке научная и схоластическая литература имела репрезентативное значение и оказала глубокое влияние на развитие латинской прозы. Совсем иными по стилю были латинские истории и *жития* блаженного Франциска Ассизского и других святых, написанные в Италии.

Роджер Бэкон, о котором еще многое будет сказано, написал большую часть своих дошедших до нас произведений около 1267 г. [267] Его язык часто груб и неровен, что объясняется его порывистостью и стремлением высказать то, что в нем было. Но он всегда энергичен. Он старался говорить только то, что имел в виду, и то, что стоило сказать; и часто переписывал свои предложения. В его сочинениях мало риторики, но на них лежит печать бэконовского стиля, который обладает кумулятивной силой. Порядок слов современный, почти без следов античности. Пожалуй, можно сказать, что он писал по-латыни как англичанин с пылким нравом и большим интеллектом. Он силен в непрерывном изложении; однако примеры его общих и очень ярких высказываний иллюстрируют его дикцию с лучшей стороны. В следующем предложении он признает прогрессивность знаний, редкую идею в Средние века:

"Nam semper posteriores addiderunt ad opera priorum, et multa correxerunt, et plura mutaverunt, sicut maxime per Aristotelem patet, qui omnes sententias praecedentium discussit." [268]

Опять же, он не согласен с тем, что христиане XIII века должны были восполнять недостатки старых философов:

"Quapropter antiquorum defectus deberemus nos posteriores supplere, quia introivimus in labores eorum, per quos, nisi simus asini, possumus ad meliora excitari; quia miserrimum est semper uti inventis et nunquam inveniendis" [269].

Говоря о языке, он заявляет:

"Impossibile est quod proprietas unius linguae servetur in alia." [270] ("Идиомы одного языка не могут быть сохранены в переводе.") И снова: "Omnes philosophi fuerunt post patriarchas et prophetas ... et legerunt libros prophetarum et patriarcharum qui sunt in sacro textu." [271] ("Философы Греции пришли после пророков Ветхого Завета и читали их произведения, содержащиеся в священном тексте").

В первом из этих предложений Бэкон демонстрирует свою лингвистическую проницательность; во втором он отражает не критическую точку зрения, принятую со времен Отцов Церкви; в обоих он пишет с таким порядком слов, который не требует изменений в английском переводе.

В свое время Бэкон пользовался лишь жалкой славой, а его труды не имели никакого влияния. Труды его младшего современника Фомы Аквинского оказали большее влияние, чем труды любого человека после Августина. Они представляют собой кульминацию схоластики. Он родился в Италии, и его язык, каким бы сложным ни был вопрос, сам по себе ясен. Он никогда не риторичен, но размерен, сдержан и уравновешен; он исходит от ума, который взвешивает каждое предложение на весах всеобщего рассмотрения. Иногда она приобретает определенную пылкость от ясности и важности утверждения, которое она так четко передает. В восьмой статье первого квеста (Questio) Pars Prima "*Суммы теологии*" Фома решает, что теология является рациональной (*argumentativa*) наукой:

"Respondeo dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut Apostolus I ad Cor. xv., ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.

"Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae: suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit: si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra scriptura (*м.е. богословие*), cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia: argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra hereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta."[\[272\]](#)

Иной интеллектуальный темперамент был у Иоанна из Фиданцы, известного как святой Бонавентура.[\[273\]](#) Он также родился и провел свою юность в Италии. Этот святой генерал ордена францисканцев был на несколько лет старше великого доминиканца, который был его другом. Оба доктора умерли в 1274 году. Бонавентура обладал прекрасными способностями к конструктивным рассуждениям. Его дикция ясна и красива, он красноречив и обладает духовным пылом, когда речь идет о предмете, способном его вызвать. Его рассказ о том, как он пришел к написанию своего знаменитого маленького *Itinerarium mentis in Deum*, полон темперамента.

"Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhele spiritu quaererem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit, ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam."[\[274\]](#)

А Бонавентура в конце своего "*Итинерария*" говорит о совершенном переходе Франциска в Бога через самую мистическую кульминацию созерцания, заключая таким образом:

"Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem"[\[275\]](#).

Пылкая дикция Бонавентуры поможет нам перенестись от более неприкрытого интеллектуализма Бэкона и Томаса к более простым материям - личным и благочестивым повествованиям, из которых можно почерпнуть заключительные иллюстрации средневековой латинской прозы. Некоторые из авторов покажут мастерство, которое приходит с обучением; другие совершенно не разбираются в грамматике, и их латынь

счастливого уступила гению их простонародной речи, которая была *вульгарным языком* северной Италии.

Одним из самых ранних биографов святого Франциска Ассизского был Фома Челанский, искусный латинист, который был очарован красотой жизни Франциска. Его дикция отличается четкостью и ритмичностью. Известный отрывок из его *Vita prima* (ведь он написал два Жития) рассказывает о радостной уверенности Франциска в великом деле, которое Бог совершит через простую группу, положившую начало Ордену. Эта уверенность выкристаллизовалась в видении множества людей, спешащих присоединиться к нему. Франциск обращается к братьям:

"Confortamini, charissimi, et gaudete in Domino, nec, quia pauci videmini, efficiamini tristes. Ne vos deterreat mea, vel vestra simplicitas, quoniam sicut mihi a Domino in veritate ostensum est, in maximam multitudinem faciet vos crescere Deus, et usque ad fines orbis multipliciter dilatabit. Vidi multitudinem magnam hominum ad nos venientium, et in habitu sanctae conversationis beataeque religionis regula nobiscum volentium conversari; et ecce adhuc sonitus eorum est in auribus meis, euntium, et redeuntium secundum obedientiae sanctae mandatum: vidique vias ipsorum multitudine plenas ex omni fere natione in his partibus convenire. Veniunt Francigenae, festinant Hispani, Teuthonici, et Anglici currunt, et aliarum diversarum linguarum accelerat maxima multitudo.

"Quod cum audissent fratres, repleti sunt gaudio Salvatoris sive propter gratiam, quam dominus Deus contulerat sancto suo, sive quia proximorum lucrum sitiebant ardenter, quos desiderabant ut salvi essent, in idipsum quotidie augmentari"[276].

Мы чувствуем поток и ритм, отмечаем приятную сбалансированность положений. Франциск умер в 1226 году. *Vita prima* Челано была одобрена Григорием IX в 1229 году. Уже и другие материалы, касающиеся святого, собирались в анекдотах и повествованиях. Многие из этого было собрано в так называемом *Speculum perfectionis*, который уверенно, но весьма сомнительно приписывается личному ученику Франциска, брату Лео. Брат Лео, или кто бы ни был его рассказчиком или составителем, не был ученым; его латынь наивно неверна, а также обладает простотой евангельского повествования. Действительно, эта латынь так же эффективно "вульгаризирована", как и греческий язык Евангелия от Матфея. Интересный отрывок рассказывает о том, с какой любовной мудростью Франциск интерпретировал текст Писания:

"Manente ipso apud Senas venit ad eum quidam doctor sacrae theologiae de ordine Praedicatorum, vir utique humilis et spiritualis valde. Quum ipse cum beato Francisco de verbis Domini simul aliquamdiu contulissent interrogavit eum magister de illo verbo Ezechielis: *Si non annuntiaveris impio impietatem suam animam ejus de manu tua requiram*. Dixit enim: "Multos, bone pater, ego cognosco in peccato mortali quibus non annuntio impietatem eorum, numquid de manu mea ipsorum animae requirentur?

"Cui beatus Franciscus humiliter dixit se esse idiotam et ideo magis expedire sibi doceri ab eo quam super scripturae sententiam respondere. Tunc ille humilis magister adjecit: "Frater, licet ab aliquibus sapientibus hujus verbi expositionem audiverim, tamen libenter super hoc vestrum perciperem intellectum. Dixit ergo beatus Franciscus: "Si verbum debeat generaliter intelligi, ego taliter accipio ipsum quod servus Dei sic debet vita et sanctitate in seipso ardere vel fulgere ut luce exempli et lingua sanctae conversationis omnes impios reprehendat. Sic, inquam, splendor ejus et odor famae ipsius annuntiabit omnibus iniquitates eorum.

"Plurimum itaque doctor ille aedificatus recedens dixit sociis beati Francisci: "Fratres mei, theologia huius viri puritate et contemplatione subnixa est aquila volans, nostra vero scientia ventre graditur super terram.""[277].

В другом отрывке Франциск раздражается песней от радости своей любви к Христу:

"Ebrius amore et compassione Christi beatus Franciscus quandoque talia faciebat, nam dulcissima melodia spiritus intra se ipsum ebulliens frequenter exterius gallice dabat sonum et vena divini susurrii quam auris ejus suscipiebat furtive gallicum erumpebat in jubilum.

"Lignum quandoque colligebat de terra ipsumque sinistro brachio superponens aliud lignum per modum arcus in manu dextera trahebat super illud, quasi super viellam vel aliud instrumentum atque gestus ad hoc idoneos faciens gallice cantabat de Domino Jesu Christo. Terminabatur denique tota haec tripudiatio in lacrymas et in compassionem passionis Christi hic júbilus solvebatur.

"In his trahebat continue suspiria et ingeminatis gemitibus eorum quae tenebat in manibus oblitus suspendebatur ad caelum."[278]

Эта латынь столь же детская, как и староитальянский язык *фиореттов* Святого Франциска; она имеет такой же порядок слов и, можно сказать, такой же словарный запас. Простой, невежественный писатель как будто был вдохновлен знакомой жизнью милого святого. Его язык отражает это вдохновение и отражает его собственный детский характер. Отсюда и стиль, прямой, действенный, трогательный до слез и радости, как и его впечатление от блаженного Франциска.

Непохожая на детскую латынь могла бы достичь удивительной симметрии и равновесия. Перед нами *Legenda aurea*, написанная доминиканцем Якобусом а Ворагине, генуэзцем по происхождению, жившим в конце XIII века. Эта книга была самым популярным сборником житий святых, использовавшимся в позднее Средневековье. Его истории рассказываются с очаровательной *наивностью*. Мы приводим начальные фразы из главы о Благовещении, чтобы показать гармонию и равновесие ее периодов. Отрывок исключителен и почти формален в этих качествах:

"Annunciatio dominica dicitur, quia in tali die ab angelo adventus filii Dei in carnem fuit annuntiatus, congruum enim fuit, ut incarnationem praecederet angelica annuntiatio, triplici ratione. Primo ratione ordinis connotandi, ut scilicet ordo reparationis responderet ordini praevaricationis. Unde sicut dyabolus tentavit mulierem, ut eam pertraheret ad dubitationem et per dubitationem ad consensum et per consensum ad lapsum, sic angelus nuntiavit virgini, ut nuntiando excitaret ad fidem et per fidem ad consensum et per consensum ad concipiendum Dei filium. Secundo ratione ministerii angelici, quia enim angelus est Dei minister et servus et beata virgo electa erat, ut esset Dei mater, et congruum est ministrum dominae famulari, conveniens fuit, ut beatae virgini annuntiatio per angelum fieret. Tertio ratione lapsus angelici reparandi. Quia enim incarnatio non tantum faciebat ad reparationem humani lapsus, sed etiam ad reparationem ruinae angelicae, ideo angeli non debuerunt excludi. Unde sicut sexus mulieris non excluditur a cognitione mysterii incarnationis et resurrectionis, sic etiam nec angelicus nuntius. Imo Deus utrumque angelo mediante nuntiat mulieri, scilicet incarnationem virgini Mariae et resurrectionem Magdelenae"[279].

Эти выдержки уводят нас далеко в тринадцатый век. Двести лет спустя средневековая латинская проза, если можно так выразиться, спела свою лебединую песню в этой маленькой книге, которая является последним, сладким и составным отголоском всего

благозвучного средневекового благочестия. И все же, пожалуй, *"De imitatione Christi"* Томаса а-Кемписа едва ли можно назвать прозой, настолько она полна ассонансов и ритмов, пригодных для песнопений.

ГЛАВА XXXII

ЭВОЛЮЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЛАТИНСКОГО СТИХА

- I. Метрический стих.
- II. Замена акцента на количество.
- III. Последовательность - гимн и студенческая песня.
- IV. Переход тем в просторечие.

В средневековой латинской поэзии стремление к сохранению классического стиля и непреодолимая тенденция к развитию новых форм прослеживаются более отчетливо, чем в прозе. Ведь здесь заметно расхождение между сохранением античного метра и плодотворным отказом от него в стихах, построенных на акцентной рифме. Более того, это формальное расхождение соответствует содержательному различию, поскольку в средневековых метрических попытках обычно сохранялось больше античного чувства и аллюзий, чем в рифмованных стихах.

Как и в прозе, так и в поэзии, линии развития можно проследить с каролингских времен. Но между Италией и Севером есть разница; в Италии этот процесс шел быстрее, но менее органичная эволюция привела к появлению стихов менее превосходных и менее отчетливо средневековых. К концу XI века латинская поэзия в Италии, рифмованная или метрическая, кажется, продвинулась настолько далеко, насколько ей было суждено продвинуться; но на Севере более богатый рост достигает кульминации столетием позже. Действительно, наиболее оригинальная линия эволюции средневекового латинского стиха, похоже, была ограничена Севером, в основном, если не исключительно.

Следующие страницы не предлагают истории средневековой латинской поэзии, так же как в предыдущей главе не было попытки набросать историю прозы. Их цель - указать на общие линии, по которым развивались или, возможно, тормозились стихотворные формы. Их можно выделить три. Первая характеризуется сохранением количества и стремлением к сохранению древних мер. Во втором - акцент и рифма постепенно занимают место метра в старых стихотворных формах. Третья - последовательность, в которой акцентный рифмованный гимн возникает из распевной прозы, вытеснившей распевы последнего "а" "Аллилуйи"[280].

I

Любитель классической греческой и латинской поэзии знает, как прекрасно подходят древние меры для мысли и чувства, которые они воплощают. Если его взгляд случайно упадет на какой-нибудь латинский гимн двенадцатого века, он будет поражен его иным

качеством. Он быстро поймет, что классические формы были бы непригодны для христианских и романтических чувств средневекового периода,[281] и осознает, что для этих тщательно деклассированных чувств потребовалось бы какое-то средство, помимо метрического стиха, даже если бы метрическое количество оставалось жизненно важным элементом языка, а не ушло в прошлое за несколько веков до этого. Во времена Карла Великого метр был лишь реанимацией и условностью. Тем не менее, он сохранил свою власть над учеными и не мог не иметь сторонников до тех пор, пока классическая поэзия была частью *Ars grammatica* или читалась для удовольствия. Метрическая композиция не прекращалась на протяжении всего Средневековья. Но оно не было истинно средневековым стилем и становилось явно академическим по мере того, как акцентный стих совершенствовался и становился пригодным для передачи духовных эмоций. Тем не менее, более простые метры успешно культивировались лучшими учеными двенадцатого века.

Большая часть латинской поэзии эпохи Каролингов была метрической, если судить по той массе, которая сохранилась. Напоминание об античности охватило образованных людей, у которых средневековый дух еще не достиг отчетливости мысли и чувства. Поэтому поэзия напоминала современную скульптуру и живопись, в которых античность все еще не была превзойдена никаким новым стилем. Следуя античным метрам, используя античные фразы и общие места, часто копируя античные чувства, эта поэзия была настолько скучной, насколько можно было ожидать от людей, которые забавлялись, называя друг друга Гомером, Вергилием, Горацием или Давидом. Обычно поэты были церковниками и интересовались теологией;[282] но многие произведения условно профанны по тематике и столь же гуманистичны, как и латинская поэзия Петрарки.[283] Более того, как латинская поэзия Петрарки была мертворожденной, а его итальянские сонеты живыми, так и каролингская поэзия, когда она забывает себя и отходит от метра к акцентному стиху, обретает некоторую степень жизни. В этот ранний период романские языки не были подходящим поэтическим средством, и поэтому живые мысли, которые у Данте и Петрарки нашли голос в итальянском, в девятом веке стали заикаться в латинских стихах, освобожденных от мертвых правил количества и уже оживленных жизненным чувством акцента и рифмы[284].

На протяжении X века метрическая композиция становилась все грубее, но иногда черпала определенную силу из своей грубости. Хорошим примером является знаменитый "*Вальтариус*", или "*Вальтарилид*", Эккехарта из Санкт-Галла, сочиненный в 960 году в качестве школьного упражнения[285], темой которого была немецкая история, встречающаяся в народной поэзии. Гексаметры Эккехарта имеют сильный тевтонский привкус, и, несомненно, некоторая энергичность его пересказа была обусловлена немецким оригиналом.

О метрических поэмах одиннадцатого века уже говорилось, особенно о более интересных, написанных в Италии. [286] Большинство латинских стихов, вышедших из этой классической страны, были метрическими, или так было задумано. Часто в них рассказывается о войнах или излагаются *гестии* выдающихся людей, образуя своего рода версифицированную биографию. Возникает ощущение, что стих использовался как убежище от мертвой летописной формы. Эта поэзия была полуварваризацией античной, без новых формальных или содержательных элементов. Можно сказать, что Италия так и не стала по существу и творчески средневековой: давление античного выживания, кажется, препятствовало оригинальному развитию; итальянцы приняли мало участия в великих средневековых военно-религиозных движениях, крестовых походах; у них не возникло поразительно новой архитектуры; их первая простонародная поэзия была подражанием или заимствованием из

Прованса и Франции; и, безусловно, большая часть их латинской поэзии представляет собой нетворческое варваризирование античных метров.

Эти замечания находят подтверждение в основных латинских поэмах, созданных в Италии в двенадцатом веке. Среди них можно заметить различия в мастерстве, знаниях и тенденциях. Одни авторы использовали леонические гекзаметры, другие избегали рифмы. Но всех их роднило отсутствие совершенства и оригинальности как в композиции, так и в стихотворной форме. Был монах Донизо из Каноссы, написавший *Житие* великой графини Матильды;[287] был Вильгельм из Апулии, норманн по духу, если не по крови, написавший о норманнских завоеваниях в Апулии и Сицилии;[288] также анонимное и варварское "*De bello et excidio urbis Comensis*", в котором рассказывается о разрушении Комо Миланом между 1118 и 1127 годами;[289] затем метрически звенящая Пизанская хроника, повествующая о завоевании острова Майорка и начинающаяся (как *Энеида*!) со слов

"Arma, rates, populum vindictam coelitus octam
Scribimus, ac duros terrae pelagique labores"[290].

Мы также отмечаем Петра из Эбуло с его рассказом в похвалу императору Генриху VI, написанным около 1194 г.; Генриха из Септимеллы с его элегиями о судьбах разных великих людей;[291] и, наконец, более знаменитого Годфри из Витербо, вероятно, немецкой крови, нотариуса или писца трех сменявших друг друга императоров, с его вымученным *Пантеоном* или *Memoria saecularum*. [292] Поэзия Годфри зарифмована в его собственной манере.

На Севере, или, говоря точнее, в землях Франции к северу от Луары, в двенадцатом веке появилась более совершенная метрическая поэзия, чем в Италии. Однако в ней было что-то от мертвенности подражания, поскольку песенная *vis vivida* перешла в рифмованный стих. И все же с академической точки зрения метр был надлежащим средством поэзии; это видно, например, из *Ars versificatoria* Матфея Вандомского, [293] написанного к концу двенадцатого века. "Versus est metrica descriptio", - говорит он, а затем развивает свое, по большей части заимствованное, определение: "Стих - это метрическое описание, идущее сжато и строка за строкой через прекрасный брак слов с цветами мысли, и не содержащее ничего тривиального или неуместного". Изящная концепция поэзии; тот же автор осуждает леоническую рифмовку как неприличную, но восхваляет любимый метр Средневековья, элегический; он считает, что гекзаметр и пентаметр вместе образуют идеальный стих. Именно в этом метре Хильдеберт написал свою почти классическую элегию над руинами Рима. Из нее было процитировано несколько строк; [294] но все стихотворение, не отличающееся большой длиной, представляет интерес как один из лучших образцов средневековой латинской элегии:

"Par tibi, Roma, nihil, cum sis prope tota ruina;
Quam magni fueris integra fracta doces.
Longa tuos fastus aetas destruxit, et arces
Caesaris et superum templa palude jacent.
Ille labor, labor ille ruit quem dirus Araxes
Et stantem tremuit et cecidisse dolet;
Quem gladii regum, quem provida cura senatus,
Quem superi rerum constituere caput;
Quem magis optavit cum crimine solus habere
Caesar, quam socius et pius esse socer,
Qui, crescens studiis tribus, hostes, crimen, amicos
Vi domuit, secuit legibus, emit ope;

In quem, dum fieret, vigilavit cura priorum:
Juvit opus pietas hospitibus, unda, locus.
Materiem, fabros, expensas axis uterque
Misit, se muris obtulit ipse locus.
Expendere duces thesauros, fata favorem,
Artifices studium, totus et orbis opes.
Urbs cecidit de qua si quicquam dicere dignum
Moliar, hoc potero dicere: Roma fuit.
Non tamen annorum series, non flamma, nec ensis
Ad plenum potuit hoc abolere decus.
Cura hominum potuit tantam componere Romam
Quantam non potuit solvere cura deum.
Confer opes marmorque novum superumque favorem,
Artificum vigilent in nova facta manus,
Non tamen aut fieri par stanti machina muro,
Aut restaurari sola ruina potest.
Tantum restat adhuc, tantum ruit, ut neque pars stans
Aequari possit, diruta nec refici.
Hic superum formas superi mirantur et ipsi,
Et cupiunt fictis vultibus esse pares.
Non potuit natura deos hoc ore creare
Quo miranda deum signa creavit homo.
Vultus adest his numinibus, potiusque coluntur
Artificum studio quam deitate sua.
Urbs felix, si vel dominis urbs illa careret,
Vel dominis esset turpe carere fide." [295]

Элегический метр использовал Абеляр в своей дидактической поэме, посвященной сыну Астралабию, [296] а также Иоанн Солсберийский в своем "Энтетикусе". Гекзаметр также был излюбленной мерой, ее использовал, например, Аланус из Лилля в "Антиклаудиане", возможно, самой благородной из средневековых повествовательных или аллегорических поэм на латыни [297]. Еще одним прекрасным сочинением в гекзаметре была "Александрия" Вальтера, родившегося, как и Аланус, по-видимому, в Лилле, но обычно называемого Шатильонским. Как поэты и как ученые-классики, эти два человека были достойными современниками. Поэма Вальтера следует за "Жизнью Александра" Квинта Курция или, скорее, расширяет ее. [298] Говорят, что он написал ее по вызову Матфея Вандомского, автора "Ars versificatoria". *Ligurius* некоего цистерцианца Гунтера - еще один хороший пример длинной повествовательной поэмы в гекзаметрах. Она рассказывает о карьере Фридриха Барбароссы и была написана вскоре после начала тринадцатого века. Ее автор, подобно Вальтеру и Аланусу, демонстрирует широкую начитанность в классике [299].

Сапфик был третьим нередко встречающимся метром, примеры которого содержатся в "De planctu naturae" Алануса. Это произведение было написано в форме *De consolatione philosophiae* Боэция, где лирика чередуется с прозой. Общая тема - жалобы природы на неповиновение человека ее законам. Автор апострофирует ее в следующих сапфиках:

"O Dei proles, genitrixque rerum,
Vinculum mundi, stabilisque nexus,
Gemma terrenis, speculum caducis,
Lucifer orbis.

Pax, amor, virtus, regimen, potestas,
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,
Vita, lux, splendor, species, figura
Regula mundi.
Quae tuis mundum moderas habenis,
Cuncta concordi stabilita nodo
Nectis et pacis glutino maritas
Coelica terris.
Quae noys (νοῦς) plures reCOLens ideas
Singular rerum species monetans,
Res togas formis, chlamidemque formae
Pollice formas.
Cui favet coelum, famulatur aer,
Quam colit Tellus, veneratur unda,
Cui velut mundi dominae tributum
Singula solvunt.
Quae diem nocti vicibus catenans
Cereum solis tribuis diei,
Lucido lunae speculo soporans
Nubila noctis.
Quae polum stellis variis inauras,
Aetheris nostri solium serenans
Siderum gemmis, varioque coelum
Milite complens.
Quae novis coeli faciem figuris
Protheans mutas aridumque vulgus
Aeris nostri regione donans,
Legeque stringis.
Cujus ad nutum juvenescit orbis,
Silva crispatur folii capillo,
Et tua florum tunicata veste,
Terra superbit.
Quae minas ponti sepelis, et auges,
Syncopans cursum pelagi furori
Ne soli tractum tumulare possit
Aequoris aestus."[300]

Практически все наши примеры взяты из произведений, написанных в двенадцатом веке и на территории, входящей в состав Франции. Превосходство этого периода также проявляется в акцентной рифмованной латинской поэзии, которая была более спонтанной и живой, чем ее возвышенно нисходящая родственница.

II

Академическая мода на метр в раннем Средневековье не помешала росту более естественной поэзии. У ирландцев были свои гэльские стихи; у людей с тевтонской речью - свой грубый стих, основанный на аллитерации и счете сильных слогов. Романские языки, возникшие на основе общей латыни, были еще поэтически неопробованными. Но в правильной латыни, которая стала такой же неколичественной и акцентированной, как и

любая из ее вульгарных форм, появилась тоническая поэзия, которая уже не была лишена рифмы.

Три ритмических элемента составляли этот естественный способ латинского стихосложения: последовательность ударных и безударных слогов; количество слогов в строке; и регулярно повторяющееся одинаковое звучание, которое называется рифмой. Источник первого из них кажется очевидным. Акцент, вытеснив количество из речи, заменил его в стихах, причем акцентированный слог занял место долгого, а неакцентированный - место краткого. В эпоху Каролингов акцентный стих следовал старым метрическим формам, за исключением одного: метрический принцип, согласно которому один долгий равен двум коротким, не был принят. Следовательно, количество слогов в последовательных строках акцентной строфы оставалось неизменным, в то время как в метрическом предшественнике оно могло варьироваться. Этого также достаточно для объяснения второго элемента - соблюдения регулярности в количестве слогов. Ибо эта регулярность, по-видимому, вытекает из принятия принципа, что в ритмическом стихе один ударный слог не равен двум неударным. Может возникнуть вопрос, почему этот латинский акцентный стих не взял на вооружение принцип регулярности в количестве сильных слогов в строке, как, например, древневерхненемецкая поэзия, где количество неударных слогов, в разумных пределах, безразлично. На это можно ответить, что эти латинские стихи были созданы людьми с латинской речью, знакомыми с метрическими формами поэзии, в которых количество слогов могло варьироваться, но никогда не было безразличным; ведь метрическое правило гласило, что один долгий равен двум коротким, и не больше, и не меньше. Поэтому короткие слоги были столь же фиксированы по количеству, как и длинные^[301].

Происхождение третьего элемента, рифмы, является спорным. В некоторых случаях она могла попасть в греческие и латинские стихи из сирийских гимнов^[302], но, с другой стороны, она уже давно была случайным элементом греческой и латинской риторической прозы. Вероятно, рифма в латинском акцентном стихе не имела особого происхождения. Постепенно она стала заостряющим, определяющим элементом такого стиха. Акцентная латынь так естественно поддается рифме, что если бы рифма не стала неотъемлемой частью этого стиха, то это действительно было бы фактом, требующим объяснения.

Итак, вот эти элементы: ударение, количество слогов и рифма. Наиболее интересным является развитие стихотворных форм. Ритмичная латинская поэзия появилась благодаря замене ударения на количество и, вероятно, имела много прототипов в старых джиглах римских солдат и провинциалов, которые, насколько известно, были акцентными, а не метрическими. Христианская акцентная поэзия сохранила те простые формы ямбического и трохаического стиха, которые наиболее легко поддавались изменению метра на акцент, или, возможно, следует сказать, что на протяжении веков предлагали себя как естественные формы акцентного стиха. По всей видимости, переход от метра к ударению в рамках старых форм происходил постепенно в период с шестого по десятый век. В этот период не наблюдалось значительного прогресса в эволюции новых стихов, да и в других отношениях, как мы видели, этот период не был творческим. Но затем, по мере того как средневековые века отталкивались от освоенного патристического и античного наследия и начинали творить, происходила восхитительная эволюция стихотворных форм: в одних случаях они, очевидно, возникали из старых метрико-акцентных форм, а в других развивались самостоятельно в силу того, что песенный талант удовлетворял потребность в пении.

Этот фактор действовал с силой человеческой потребности и родственной ей способности петь, потребности и способности, стимулированной в Средние века религиозными чувствами и эмоциями. В слиянии мелодии и слов в песенное произнесение - наконец, в

строфу - музыка действовала мощно, формируя композицию строк, подгоняя их под ритм, настаивая на созвучии слов, способствуя их созвучию и, наконец, заставляя их рифмоваться, чтобы соответствовать ударению или отмечать окончание музыкальных периодов. Таким образом, требования мелодии помогали вызвать законченный стих, в то время как слова отвечали взаимностью, используя свои вокальные возможности и вдохновляя своим смыслом, способствуя эволюции мелодий. В итоге, слова и мелодия, каждое из которых подстегивалось другим и подстраивалось под него, достигли совершенного строфического унисона; и средневековые музыканты-поэты достигли, наконец, законченных стихов гимнов, секвенций и студенческих песен.

В Средние века существовали две различные линии развития акцентного латинского стиха; и хотя песенный талант был движущей силой в обеих, в одной из них он действовал более заметно, чем в другой. По одной линии акцентный стих развивался в соответствии с древними формами, вытесняя количество акцентом и развивая рифму. Другая линия эволюции не имела связи с античностью. Она началась с фраз звучной прозы, пришедших на смену невнятным напевам. Под влиянием музыки, благодаря творческой силе песни, они постепенно трансформировались в стих. Эволюция секвенции-гимна будет главной иллюстрацией. В законченной акцентной латинской поэзии двенадцатого века может оказаться невозможным определить, какая линия ритмической эволюции является предшественницей того или иного стихотворения. По правде говоря, этот окончательный и совершенный стих часто имеет двойное происхождение: он восходит к ритмам, вытеснившим метр, и одновременно является ребенком средневековой мелодии. И все же нетрудно проследить на примерах эти две линии эволюции.

Для того чтобы проиллюстрировать направление стиха, которое возникло в результате вытеснения метра акцентом и рифмой, мы должны обратиться к Фортунату. Он родился около 530 года в Северной Италии, но свою богатую событиями жизнь провел среди франков и тюрингов. Ученый, а также поэт, он в совершенстве владел метром, но некоторые из его стихов передают дух наступающего средневековья как по настроению, так и по форме. Он написал два знаменитых гимна, один из которых написан в популярном трохаическом тетраметре, а другой - в столь же простом ямбическом диметре. Первый, гимн Кресту, начинается с никогда не забываемого

"Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis";

и содержит такие строки, как

"Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis

Dulce lignum, dulce clavo dulce pondus sustinens!".

В них проявляется средневековое чувство к Кресту, и хотя метр правильный, он настолько прост, что строки можно читать или петь без ошибок. В другом гимне, также посвященном Кресту, ассонанс и рифма предвещают грядущую трансформацию метра в акцентный стих. Вот первые две строфы:

"Vexilla regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium,
Quo carne carnis conditor
Suspensus est patibulo.

Confixa clavis viscera

Tendens manus, vestigia
Redemptionis gratia
Hic immolata est hostia".

Если перейти к эпохе Каролингов, то несколько строк из поэмы, посвященной победе сына Карла Великого Пиппина над аvaraми в 796 году, проиллюстрируют популярный трохаический тетраметр, ставший акцентным и уже склонный к рифмованию:

"Multa mala iam fecerunt ab antico tempore,
Fana dei destruxerunt atque monasteria,
Vasa aurea sacrata, argentea, fictilia."[\[303\]](#)

Далее мы обратимся к произведению гонимого и интересного Готтшалька, написанному во второй половине девятого века. Юноша попросил стихотворение. Но как он может петь, изгнанный и заключенный в темницу монах, которому лучше плакать, как иудеям у вод Вавилона? [304\]](#) И все же он поет гимн Троице и оплакивает свою жалкую участь перед высшим жалеющим Божеством. Стихи отличаются лирическим единством настроения и трогательны своим печальным припевом. Их рифма, если и не совсем чистая, то обильная и запоминающаяся, а ближайшим метрическим родством был бы трохаический диметр.

"1. Ut quid iubes, pusiole,
quare mandas, filiole,
carmen dulce me cantare,
cum sim longe exul valde
intra mare?
o cur iubes canere?

2. Magis mihi, miserule,
fiere libet, puerule,
plus plorare quam cantare
carmen tale, iubes quale,
любовь,
o cur iubes canere?

3. Mallem scias, pusillule,
ut velles tu, fratercule,
pio corde condolere
mihi atque prona mente
conlugere.
o cur iubes canere?

4. Scis, divine tyruncule,
scis, superne clientule,
hic diu me exulare,
multa die sive nocte
tolerare.
o cur iubes canere?

5. Scis captive plebicule
Israheli cognomine
praeceptum in Babilone

decantare extra longe
fines lude.
o cur iubes canere?

6. Non potuerunt utique,
nec debuerunt itaque
carmen dulce coram gente
aliene nostri terre
resonare.
o cur iubes canere?

7. Sed quia vis omnimode,
consodalis egregie,
canam patri filioque
simul atque procedente
ex utroque.
hoc cano ultronee.

8. Benedictus es, domine,
pater, nate, paraclite,
deus trine, deus une,
deus summe, deus pie,
deus iuste.
hoc cano spontanee.

9. Exul ego diuscule
hoc in mare sum, domine:
annos nempe duos fere
nosti fore, sed iam iamque
miserere.
hoc rogo humillime.

10. Interim cum pusione
psallam ore, psallam mente,
psallam voce (psallam corde),
psallam die, psallam nocte
carmen dulce
tibi, rex piissime"[305].

Готтшальк (и за это его трудно любить) был одним из инициаторов леонического гекзаметра, в котором слог в середине строки рифмуется с последним слогом.

"Septeno Augustas decimo praeunte Kalendas"

это начальный гекзаметр в его Послании к другу Ратрамнусу.[306] До какого ужасного звона могли прийти такие стихи, можно судить по некоторым леоническим гекзаметрам-пентаметрам двух или трехсот лет спустя, посвященным падению Трои, начинающимся:

"Viribus, arte, minis, Danaum clara Troja ruinis,
Annis bis quinis fit rogos atque cinis"[307].

Гектор и Троя, а также ужасные козни греков никогда не покидали средневековое воображение. Стихотворение начала X века, призывающее дозорных на стенах Модены быть бдительными, черпает свое вдохновение в этой неувядающей памяти, а для нас иллюстрирует, во что может превратиться ямба, когда акцент заменит количество. Все строки заканчиваются финальным рифмованным *a*.

"O tu, qui servas armis ista moenia,
Noli dormire, moneo, sed vigila.
Dum Hector vigil extitit in Troia,
Non eam cepit fraudulenta Graecia."[308]

И из едва ли более позднего времени, ибо оно также относится к десятому веку, восходят эти стихи к РOME, эта старая "Roma aurea et eterna" и навсегда "caput mundi", которые пели группы паломников, когда их глаза ловили первый отблеск башни, церкви и руин:

"O Roma nobilis, orbis et domina,
Cunctarum urbium excellentissima,
Roseo martyrum sanguine rubea,
Albis et virginum liliis candida:
Salutem dicimus tibi per omnia,
Te benedicimus: salve per secula."[309]

Этим стихом, который до сих пор волнует сердце каждого, кто его слышит или читает, можно завершить наши примеры средневековых стихов, происходящих от метрических форм. Следует заметить, что все они относятся к ранним средневековым векам; это обстоятельство можно рассматривать как намек на то, что гораздо большая часть ранней акцентной латинской поэзии была написана в формах, в которых ударение просто вытеснило античное количество.

III

Мы переходим к другому генезису средневекового латинского стиха, возникшему не из античных форм, а скорее из средневековой потребности и способности к песне. В главном примере, выбранном для иллюстрации, эта линия эволюции взяла свое начало в потребностях и вдохновении песнопения "Аллилуйя" или ликования. Во время празднования Мессы, когда Градуал заканчивался последним Аллилуиа, хор продолжал скандировать последний слог этого слова в каденциях музыкальных ликований. Мелодия или каденция, на которую исполнялось последнее "а" Аллилуии, называлась *секвенцией*. Слова, которые заменяли ее каденцированное повторение, назывались *prosa*. К двенадцатому веку эти два термина, по-видимому, стали использоваться как взаимозаменяемые. Так возникла прозаическая секвенция, столь пластичная в своей способности быть переделанной мелодией в стих. Ее песенные качества заключались в звучности слов и их слоговом соответствии нотам мелодии, на которую они исполнялись[310].

В 860 году норманны разграбили монастырь Жюмьез в Нормандии, и бежавший брат унес свой драгоценный Антифонарий далеко в безопасное убежище в Сент-Галле. Там молодой

монах по имени Ноткер, изучая его содержание, заметил, что на месте повторения последнего "а" в "Аллилуйи" были написаны слова. Взяв подсказку, он принялся за работу, чтобы сочинить более подходящие слова, соответствующие нотам, на которые поется это последнее "а". Таким образом, эти строки благозвучных и подходящих слов, похоже, начались со сканирования Ноткером беглого Антифонария и его труда по придумыванию. Их основное назначение было музыкальным; ведь они представляли собой устройство - если угодно, мнемотехнику - для облегчения распевания каденций, которые раньше произносились с трудом, посредством пения одного простого гласного звука. Ноткер показал свою работу хозяину, Исо, который обрадовался тому, чего добился его одаренный ученик, и подтолкнул его к дальнейшим действиям, указав, что в его композиции один слог все еще иногда повторяется или протягивается через несколько последовательных нот. Один слог на каждую ноту - таков был принцип, который Ноткер вознамерился воплотить в жизнь; и ему это удалось.

Он сочинил около пятидесяти последовательностей. В его работах, как и в работах других после него, словесный аппарат начал изменять и развивать сами мелодии. Иногда Ноткер приспособливал свои словесные композиции к тем каденциям или мелодиям, на которые уже давно поется "Аллилуйя"; иногда он сочинял и мелодию, и слова; или, опять же, он брал текущую мелодию, священную или светскую, на которую никогда не пелась "Аллилуйя", и сочинял для нее слова, которые должны были распеваться как секвенция. В этих заимствованных мелодиях, а также в мелодиях, сочиненных Ноткером, музыкальные периоды были более развиты, чем в каденциях Аллилуйи. Таким образом, музыкальному росту секвенций способствовало использование благозвучных слов, а усовершенствованные мелодии, в свою очередь, притягивали слова к более совершенному ритмическому упорядочению.

Ноткер умер в 912 году. Его "Секвенции" были прозой, но с определенным параллелизмом в построении; и даже у Ноткера в его поздние годы слова начали приобретать ассонансы, главным образом на гласный звук "а". Затем мелодии, ухватившись за слова, как бы по принципу их слогового соответствия нотации, придали им ритм движения и регулярность линии; и наоборот, с улучшением упорядочения слов для пения мелодии, в свою очередь, набирали силу и прогрессировали, а затем снова реагировали на слова, пока через два столетия не появились законченные стихи Адама святого Виктора.

Таким образом, эти Последовательности на наших глазах превратились в стихи, и мы понимаем, что это центральное течение эволюции средневековой латинской поэзии, за которым мы следим. Насколько свободной и спонтанной была эта эволюция секвенции. Это дитя христианского Средневековья, увидевшее свет в последние годы девятого века, но потребовавшее долгого периода роста, прежде чем достигло славы своей кульминации. Она родилась из музыкальных песнопений и росла как песня, никогда не оставаясь неисполненной и не отделяясь от своей мелодии. Только достигнув совершенных строфических форм, она обязательно использовала трохаический и другие ритмы, которые задолго до этого перешли от количества к ударению и перешли в стихосложения Средневековья.^[311] Если и есть какая-либо латинская композиция в силу своего происхождения и роста абсолютно неантичной, то это средневековая секвенция, которая в своих конечных формах является столь славным представителем средневекового гимна. Мы также увидим, что многие популярные латинские стихи, "Кармина Бурана" и студенческие песни, были написаны в стихах и часто исполнялись на мелодии, взятые - или пародированные - из секвенций-гимнов Литургии.

Существовало множество способов распевания секвенций. Музыкальные фразы мелодий обычно повторялись один раз, за исключением начала и конца; и Последование исполнялось двойным хором, поющим антифонно. Как правило, слова отвечали на повторение музыкальных фраз собственным параллелизмом. Строки (после первой) варьировались по длине парами, причем вторая и третья строки имели одинаковое количество слогов, четвертая и пятая были равны между собой, но отличались по длине от второй и третьей; и так далее по всей секвенции, до последней строки, которая обычно стояла отдельно и отличалась по длине от предыдущих пар. Хорошим примером может служить секвенция под названием "Nostra tuba". Вероятно, она была сочинена Ноткером, причем в более поздние годы его жизни; она наполнена ассонансами и демонстрирует регулярный параллелизм структуры.

"Nostra tuba

Regatur fortissime Dei dextra et preces audiat

Aura placatissima et serena; ita enim nostra

Laus erit accepta, voce si quod canimus, canat pariter et pura conscientia.

Et, ut haec possimus, omnes divina nobis semper flagitemus adesse auxilia.

O bone Rex, pie, juste, misericors, qui es via et janua,

Portas regni, quaesumus, nobis reseres, dimittasque facinora

Ut laudemus nomen nunc tuum atque per cuncta saecula."[\[312\]](#)

Здесь, после вступления, первая пара состоит из семнадцати слогов, а следующая - из двадцати шести. Последняя цитируемая пара состоит из двадцати; а в последней строке из семнадцати слогов нет собратьев. Дальнейшего ритмического прогресса, похоже, достигла следующая секвенция из аббатства Святого Марциала в Лиможе. Возможно, она была написана в одиннадцатом веке. Здесь приведены первая и вторая строки двестишый, расположенные друг напротив друга, как строфа и антистрофа; а сами строки разделены, чтобы показать ассонансы (или рифмы), которые, по-видимому, соответствовали паузам в мелодии:

"(1) Canat omnis turba

(2a)	Fonte renata Spiritusque gratia	(2b)	Laude jucunda et mente perspicua
(3a)	Jam restituta pars est decima fuerat quae culpa perdita.	(3b)	Sicque jactura coelestis illa завершается в divina.
(4a)	Ecce praeclara dies dominica	(4b)	Enitet ampla per orbis spatia,
(5a)	Exsultat in qua plebs omnis redempta,	(5b)	Quia destructa mors est perpetua" [313] .

Секвенция XI века станет последней иллюстрацией приближения к регулярной строфической структуре и использования конечной односложной рифмы в а на протяжении всей секвенции:

1

"Аллилуйя,
Turma, proclama leta;
Laude canora,
Facta prome divina,
Jam instituta
Superna disciplina,

2

Christi sacra
Per magnalia
Es quia de morte liberata
Ut destructa
Inferni claustra
Januaque celi patefacta!

3

Jam nunc omnia
Celestia
Terrestria
Virtute gubernat eterna.
In quibus sua
Judicia
Semper equa
Dat auctoritate paterna".

----[314]

Когда одиннадцатый век завершился и наступил великий двенадцатый, силы средневекового роста возросли до более могучей жизненной силы, и появились характерные средневековые творения. Наш взгляд, конечно же, прикован к северным землям, где Последовательность переросла из прозы в стих, и где также развивались производные или аналогичные формы народной поэзии. До этого времени во всей жизни и мысли Средневековья прогресс был в некоторой степени не подкреплён ощутимыми достижениями. Однако первые блестящие творения мастера - это плод его ученических лет, в течение которых его прогресс был столь же реален, как и тогда, когда его произведения начинают давать о себе знать. Так что не внезапное рождение силы, а скорее способности, созревающие в течение веков ученичества, освещают период, открывающийся около 1100 года. Этот период не нес бы в себе никакого человеческого учения, если бы его достижения в институтах, в философии, в искусстве и поэзии были случайностью, взлетевшей с небес, а не плодом предшествующей дисциплины.

Поэтический прогресс, представленный в "Последовательностях Адама" Сен-Виктора, может вызвать наше восхищение гением поэта, но не должен ослеплять наши глаза на непрерывность развития, ведущую к нему. Адам - последний художник, а его произведение - подлинное творение; однако его предшественники стали частью его творческой способности. Элементы его стихов, общая идея и форма последовательности были даны ему; вся честь святому гению человека, который превратил их в стихи. Упомянутые элементы состояли из акцентных мер и двусложной латинской рифмы, которая, по-видимому, была окончательно достигнута к концу XI в. [315] Используя их, Адам не был заимствователем, но художником, который вынужден был работать в среде своего искусства. Трохаический и

ямбический ритмы были тогда основными мерами для акцентного стиха, как они были на протяжении веков, так и остаются. И хотя акцентные ритмы допускают дактили и анапесты, в целом они оказались непригодными. Точно так же неизбежный прогресс латинского стиха развил ассонансы в рифмы, причем в рифмы из двух слогов, ибо латинские слова так же легко поддаются рифмам из двух слогов, как английские слова - рифмам из одного.

Существовала также идея и форма секвенции, состоящей из пар строк, которые достигли ассонанса и некоторой степени ритма, и варьировались по длине, пара за парой, следуя музыке мелодий, на которые они пелись. Ведь мелодия секвенции не придерживалась одной и той же повторяющейся мелодии на протяжении всего времени, а менялась от куплета к куплету. Таким образом, секвенция Адама Сен-Викторского может содержать самые разные стихотворные формы. Более того, в ряде последовательностей, автором которых он мог быть, сохранились старые ритмические нарушения, а также ассонансы, еще не вытесненные чистой рифмой.

Прежде чем привести примеры стихов Адама, следует отдать должное его великому предшественнику в искусстве латинского стиха. Адам, несомненно, был знаком с гимнами[316] самого яркого интеллектуального светила уходящего поколения, некоего Петра Абеляра, которого он, возможно, видел во плоти. Эти некогда знаменитые песни о любви, написанные для Гелоизы, погибли (насколько нам известно) вместе с любовью, которую они воспевали. Другая судьба - и, возможно, Абеляр желал этого - ожидала многочисленные гимны, которые он написал для своих сестер во Христе, аббатисы и ее монахинь. Они существуют до сих пор[317] и демонстрируют богатство стихотворных форм, равных которым нет даже в "Последовании Адама". В развитии латинского стиха Абэлارد - непосредственный предшественник Адама; его стихи лишь на одну ступень уступают адамовским в звучности строки, в четкости ритма и в чистоте рифмы.

Секвенции в "прозе" не были прямыми предшественниками гимнов Абеляра. Однако оба они возникли из свободно изобретательного духа мелодии и песни, и поэтому эти гимны принадлежат к этому свободно рожденному роду в большей степени, чем являются потомками античных форм. Конечно, любой возможный акцентный ритм, построенный из трохеев, ямбиков, анапестов или дактилей, неизбежно имеет античный количественный предшественник, потому что античные меры исчерпали возможности слогового сочетания. Однако предшествование не является источником, и большинство стихов Абеляра своей формой и духом заявляют о своем генезисе в творческих потребностях песни так же громко, как и отрицают любое античное происхождение.

Например, в следующем акцентном и рифмованном двенадцатисложном стихотворении можно найти отголоски метрических асклепиадов:

"Advenit veritas, umbra praeteriit,
Post noctem claritas diei subiit,
Ad ortum rutilant superni luminis
Legis mysteria plena caliginis".

Но эхо если и слышно, то слабое, и уж точно не слышно античного шепота в

"Est in Rama
Vox audita
Rachel flentis
Super natos

Interfectos
Ejulantis".

Также в

"Goliath prostratus est,
Resurrexit Dominus,
Ense jugulatus est
Hostis proprio;
Cum suis submersus est
Ille Pharaon".

Разнообразие стихов Абеяра кажется бесконечным. Еще один или два примера, которые могут иметь или не иметь предысторию в тех более древних формах акцентного стиха, которые следовали за прежними метрами:

"Ornarunt terram germina,
Nunc caelum luminaria.
Sole, luna, stellis depingitur,
Quorum multus usus cognoscitur".

В этом стихотворении первые две строки - акцентные ямбические диметры, а последние две начинаются с двух трохеев и завершаются, по-видимому, двумя дактилями. Последняя форма строк сохраняется и в следующих:

"Gaude virgo virginum gloria,
Matrum decus et mater, juba,
Quae commune sanctorum omnium
Meruisti conferre gaudium".

Далее следуют несколько простых пятисложных строк с запоминающейся рифмой:

"Lignum amaras
Indulcat aquas
Eis immissum.
Omnes agones
Sunt sanctis dulces
Per crucifixum".

В следующих строках из десяти слогов дактиль, по-видимому, следует за трохеем дважды в каждой строке:

"Tuba Domini, Paule, maxima,
De caelestibus dans tonitrua,
Hostes dissipans, cives aggrega.

Doctor gentium es praecipuus,
Vas in poculum factus omnibus,
Sapientiae plenum haustibus".

Эти примеры ритмов Абеяра можно завершить следующим любопытным сложным стихом:

"Tu quae carnem edomet
Abstinentiam,

Tu quae carnem decoret
Continentiam,
Tu velle quod bonum est his ingeris
Ac ipsum perficere tu tribuis.
Instrumenta
Sunt his tua
Per quos mira peragis,
Et humana
Moves corda
Signis et prodigiis".

В целом, в этих стихах можно заметить, что Абэлارد не использует чистую двухслоговую рифму. Рифма всегда чистая на последнем слоге, а в предпоследнем может существовать либо как чистая рифма, либо просто как ассонанс, либо не существовать вовсе[318].

Вероятно, Абеляр написал свои гимны в 1130 году, возможно, в тот самый год, когда Адам в юности поступил в монастырь Сен-Виктор, лежащий через Сену от Парижа. Последний, судя по всему, прожил до 1192 года. Ему неправомерно приписывали многие секвенции, а среди сомнительных есть несколько, имеющих сходство с более древними типами. Возможно, они предшествуют Адаму; ведь большая часть его бесспорных последовательностей совершенна в стихосложении. Но, с другой стороны, можно было бы ожидать некоторого прогресса в произведениях, созданных в течение долгой жизни, посвященной такому сочинению, - жизни, охватывающей период, когда прогрессивные изменения происходили в мире мысли за стенами Сен-Виктора. Приведем три примера таких последовательностей. Первая содержит случайные ассонансы вместо рифмы и использует много рифм из одного слога. Похоже, что это более древнее сочинение, которое неправомерно приписывают Адаму. Второе - несомненно его, в его наиболее совершенной форме; третье может принадлежать Адаму, а может и не принадлежать, но приводится ради него самого как прекрасная лирика[319].

Первый пример, написанный, вероятно, не намного позже 1100 года, был предназначен для мессы при посвящении церкви. Разнообразие в последовательности двустиший и строф указывает на соответствующую вариативность мелодии.

1
"Clara chorus dulce pangat voce nunc alleluia,
Ad aeterni regis laudem qui gubernat omnia!

2
Cui nos universalis sociat Ecclesia,
Scala nitens et pertingens ad poli fastigia;

3
Ad honorem cujus laeta psallamus melodia,
Persolventes hodiernas laudes illi debitas.

4
O felix aula, quam vicissim
Confrequentant agmina coelica,
Divinis verbis alternatim
Jungentia mellea cantica!

5

Domus haec, de qua vetusta sonuit historia
Et moderna protestatur Christum fari pagina:
'Quoniam elegi eam thronum sine macula,
'Requies haec erit mea per aeterna saecula.

6

Turris supra montem sita,
Indissolubili bitumine fundata
Vallo perenni munita,
Atque aurea columna
Miris ac variis lapidibus distincta,
Stylo subtili polita!

7

Ave, mater praelecta,
Ad quam Christus fatur ita
Prophetae facundia:
'Sponsa mea speciosa,
'Inter filias formosa,
'Supra solem splendida!

8

'Caput tuum ut Carmelus
'Et ipsius comae tinctae regis uti purpura;
'Oculi ut columbarum,
'Genae tuae puniceorum ceu malorum fragmina!

9

'Mel et lac sub lingua tua, favus stillans labia;
'Collum tuum ut columna, turris et eburnea!'

10

Ergo nobis Sponsae tuae
Famulantibus, o Christe, pietate solita
Clemens adesse dignare
Et in tuo salutari nos ubique visita.

11

Ipsaque mediatrice, summe rex, perpetue,
Voce pura
Flagitamus, da gaudere Paradisi gloria.
Alleluia!"[320].

Второй пример - знаменитая секвенция Адама на день святого Стефана, который приходится на следующий день после Рождества. Она выдержана и совершенна в стихосложении, а по сути является великолепным хвалебным гимном.

1

"Heri mundus exultavit
Et exultans celebravit
Christi natalitia;
Heri chorus angelorum
Prosecutus est coelorum
Regem cum laetitia.

2

Протомученик и левита,
Clarus fide, clarus vita,
Clarus et miraculis,
Sub hac luce triumphavit
Et triumphans insultavit
Stephanus incredulis.

3

Fremunt ergo tanquam ferae
Quia victi defecere
Lucis adversarii:
Falsos testes statuunt,
Et linguas exacuunt
Viperarum filii.

4

Агонист, не уступай,
Certa certus de mercede,
Persevera, Stephane;
Insta falsis testibus,
Confuta sermonibus
Synagogam Satanae.

5

Testis tuus est in coelis,
Testis verax et fidelis,
Testis innocentiae.
Nomen habes coronati:
Te tormenta decet pati
Pro corona gloriae.

6

Pro corona non marcenti
Perfer brevis vim tormenti;
Te manet victoria.
Tibi fiet mors natalis,
Tibi poena terminalis
Dat vitae primordia.

7

Plenus Sancto Spiritu,
Penetrat intuitu
Stephanus coelestia.
Videns Dei gloriam,
Crescit ad victoriam,
Suspirat ad praemia.

8
En a dextris Dei stantem,
Jesum pro te dimicantem,
Stephane, considera:
Tibi coelos reserari,
Tibi Christum revelari,
Clama voce libera.

9
Se commendat Salvatori,
Pro quo dulce ducit mori
Sub ipsis lapidibus.
Saulus servat omnium
Vestes lapidantium,
Lapidans in omnibus.

10
Ne peccatum statuatur
His a quibus lapidatur,
Genu ponit, et precatur,
Condolens insaniae.
In Christo sic obdormivit,
Qui Christo sic obedivit,
Et cum Christo semper vivit,
Martyrum primitiae".

----[321]

Последний пример, посвященный Дню святого Николая, - прекрасное стихотворение, кем бы оно ни было написано. Его строфы чрезвычайно разнообразны. Начинается оно с несколько формального воспевания добродетелей святого, в достойных двустишиях. Внезапно она переходит в радостную лирику и поет о некоем сладостном морском чуде, совершенном Николаем. Затем одухотворяется представление о его святой помощи в ответ на зов измученной грехом души. Завершается она величественно, в гармонии со своей литургической функцией.

1
"Congaudentes exultemus vocali concordia
Ad beati Nicolai festiva solemnia!

2
Qui in cunis adhuc jacens servando jejunia
A papilla coepit summa promereri gaudia.

3

Adolescens amplexatur litterarum studia,
Alienus et immunis ab omni lascivia.

4

Феликс Исповедник, куджус фуит дигнитатис вокс де коэло нунтиа!
Per quam provectus, praesulatus sublimatur ad summa fastigia.

5

Erat in ejus animo pietas eximia,
Et oppressis impendebat multa beneficia.

6

Auro per eum virginum tollitur infamia,
Atque patris earumdem levatur inopia.

7

Quidam nautae navigantes,
Et contra fluctuum saevitiam luctantes,
Navi pene dissoluta,
Jam de vita desperantes,
In tanto positi periculo, clamantes
Voce dicunt omnes una:

8

'O beate Nicolae,
Nos ad maris portum trahe
De mortis angustia.
Trahe nos ad portum maris,
Tu qui tot auxiliaris,
Pietatis gratia.

9

Dum clamarent, nec incassum,
"Ecce" quidam dicens, "assum
Ad vestra praesidia.
Statim aura datur grata
Et tempestas fit sedata:
Quieverunt maria.

10

Nos, qui sumus in hoc mundo,
Vitiorum in profundo
Jam passi naufragia,
Славный Николае
Ad salutis portum trahe,
Ubi pax et gloria.

11

Illam nobis unctionem
Impetres ad Dominum,
Prece pia,
Qua sanavit laesionem
Multorum peccaminum
In Maria.

12
Hujus festum celebrantes gaudeant per saecula,
Et coronet eos Christus post vitae curricula!"[322].

Приведенные выше примеры религиозной поэзии можно дополнить иллюстрациями параллельной эволюции более светского, если не более популярного стиха. Любой приоритет во времени между этими двумя видами поэзии должен принадлежать первому; хотя, возможно, правильнее было бы найти общую синхронность в светской и религиозной фазах развития лирики. Но приоритет оригинальности и креативности, безусловно, принадлежит той линии лирической эволюции, которая возникла на основе религиозных чувств и эмоций. Ведь бродячий клерковый поэт двора, обочины и трактира использовал формы стиха, созданные религиозной музой в монастыре и школе. Таким образом, развитие светского латинского стиха представляет собой производную параллель с первичной по сути эволюцией секвенции или гимна.

Именно в Германии в течение столетия после смерти Ноткера наиболее рьяно культивировалось сочинение секвенций, и именно в Германии секвенции в своих ранних формах оказали наиболее осязаемое влияние на популярные песни.[323] В этих так называемых модусах (*Modus* == song), как и в секвенциях, можно увидеть ритмические композиции, прогрессирующие в направлении регулярного ритма, рифмы и строфической формы. Как и в секвенциях, мелодия формировала слова, которые, в свою очередь, влияли на мелодию. Следующая фраза взята из *Modus Ottinc*, популярной песни, сочиненной около 1000 года в честь победы Оттона III над венграми:

"His incensi bella fremunt, arma poscunt, hostes vocant, signa secuntur, tubis canunt.
Clamor passim oritur et milibus centum Theutones inmiscentur.

Pauci cedunt, plures cadunt, Francus instat, Parthus fugit; vulgus exangue undis obstat;
Licus rubens sanguine Danubio cladem Parthicam ostendebat".

Другой пример - *Modus florum* примерно того же периода, песня о короле, который обещал свою дочь тому, кто сможет сказать такую ложь, чтобы заставить короля назвать его лжецом. Она открывается следующим образом:

"Mendosam quam cantilenam ago,
puerulis commendatam dabo,
quo modulos per mendaces risum
auditoribus ingentem ferant.

Liberalis et decora
cuidam regi erat nata
quam sub lege huiusmodi
procis opponit quaerendam".

----[324]

Здесь рифма по-прежнему груба, а ритм нерегулярен. Следующий дирг, написанный тридцать или сорок лет спустя по случаю смерти германского императора Генриха II, демонстрирует улучшение:

"Lamentemur nostra, Socii, peccata,
amentemur et ploremus! Quare tacemus?
Pro iniquitate corruimus late;
scimus coeli hinc offensum regem immensum.
Heinrico requiem, rex Christe, dona perennem." [325]

Мы можем перейти в двенадцатый век, все еще следуя по следам того развития народного стиха, которое параллельно эволюции Секвенции. Сначала мы отметим несколько запоминающихся рифм немецкого студента, отправившегося в Париж в поисках знаний и интеллектуальной новизны:

"Hospita in Gallia nunc me vocant studia.
Vadam ergo; flens a tergo socios relinquo.
Plangite discipuli, lugubris discidii tempore propinquo.
Vale, dulcis patria, suavis Suevorum Suevia!
Salve dilecta Francia, philosophorum curia!
Suscipe discipulum in te peregrinum,
Quem post dierum circulum remittes Socratinum." [326]

Этот суабиец, распеваяющий свои грубые латинские рифмы и держащий путь в Париж, наводит на мысль об общих, нелокализованных влияниях, под которыми развивалась масса студенческих песен, "Кармина Бурана", или "голиардическая" поэзия. Авторы принадлежали к многочисленному и широкому классу *клерков*, состоявшему из всех и каждого, кто знал латынь. Песни распространялись по всей Западной Европе, и их родина, если не происхождение, была повсюду. Некоторые из них выдают, а некоторые нет, страну и расу автора. Зачастую дьявольски умные, задорные, веселые, задорные, они демонстрируют виртуозное владение рифмой своих многочисленных создателей. Как и в гимнах, и в более поздних секвенциях, в них с необходимостью используются акцентные меры, которые когда-то имели свои количественные прототипы в античных метрах. Но, опять же как гимны и секвенции, они не подражают и не заимствуют, а используют трохаический, ямбический или другие ритмы как естественный и неизбежный материал стиха. Их строфы - это новые строфы, а не подражание чему-либо в количественной поэзии. Таким образом, эти песни были свободнорожденными, и их развитие было столь же независимым от античного влияния, как и мелодии, которые когда-либо лепили их к более совершенной музыке. Многочисленны и разнообразны были их меры. Но как великая строфа "*Heri mundus exultavit*" Адама (строфа *Stabat Mater*) была самой могучей среди гимнов, так и для этих студенческих песен была одна главная мера. Это тринадцатисложная трохаическая строка, с ее лилейной сменой ударения после седьмого слога и чистой двусложной рифмой. Это строка из "*Confessio poetae*" или "*Confessio Goliae*", в которой гнездится тот самый средневековый латинский стих, который все до сих пор знают наизусть:

"Meum est propositum in taberna mori,
Vinum sit appositum morientis ori,
Tunc cantabunt laetius angelorum chori,
"Sit Deus propitius huic potatori."

Это также строка очаровательной "Филлис и Флоры" из "*Кармины Бураны*":

"Erant ambae virgines et ambae reginae,
Phyllis coma libera, Flora compto crine:
Non sunt formae virginum, sed formae divinae,
Et respondent facie luci matutinae"[327].

Другой распространенной мерой является двенадцатисложная дактилическая строка знаменитого *Apocalypsis Goliae Episcopi*:

"Ipsam Pythagorae formam aspicio,
Inscriptam artium schemate vario.
An extra corpus sit haec revelatio,
Utrum in corpore, Deus scit, nescio.
In fronte micuit ars astrologica;
Dentium seriem regit grammatica;
In lingua pulcrius vernet rhetorica,
Concussis aestuat in labiis logica".

Примером нередкой восьмисложной строки может служить грандиозная сатира на папский Рим, начинающаяся:

"Propter Sion non tacebo,
Sed ruinam Romae flebo,
Quousque justitia
Rursus nobis oriatur,
Et ut lampas accendatur
Justus in ecclesia".

Здесь последняя строка стиха состоит всего из семи слогов, как и в следующем стихе из четырех строк:

"Vinum bonum et suave,
Bonis bonum, pravis prave,
Cunctis dulcis sapor, ave,
Mundana laetitia!".

Но восьмисложные строки могут сохраняться повсеместно, как, например, в следующем сетовании на прекрасное и пагубное очарование жизни, столь трогательном в своем выражении смертельной сердечной боли средневекового монашества:

"Heu! Heu! mundi vita,
Quare me delectas ita?
Cum non possis mecum stare,
Quid me cogis te amare?

Vita mundi, res morbosa,
Magis fragilis quam rosa,
Cum sis tota lacrymosa,
Cur es mihi graciosa?"[328].

Рассмотрение различных стилей средневековой латинской прозы и множества новых форм средневекового латинского стиха показало, насколько радикальным был отход одних и других от Цицерона и Вергилия. Благодаря таким изменениям латынь продолжала доказывать, что является живым языком. Однако его жизненная сила была обречена угаснуть перед соперничеством просторечных языков. Способность к росту, *vivida vis*, уже почти ушла из латыни, когда родился Петрарка. Пытаясь сохранить ее превосходство в качестве литературного средства, он потерпел поражение и не укрепил свои позиции, пытаясь возродить классический стиль прозы и метра. Победа просторечия была провозглашена в "*De vulgari eloquentia*" Данте и неопровержимо доказана в его "*Божественной комедии*".

Долгий и по большей части мирный и неосознанный конфликт привел к победе того, что можно было бы назвать низшей стороной. Ведь латынь была единственной средневековой литературой, родившейся в пурпуре, с ее величественной линией патристики и классики за спиной. Латынь была языком римского мира и проводником латинского христианства. Это был язык церкви и ее духовенства, а также язык всех образованных людей. Естественно, все содержание существующей и прогрессивной христианской и античной культуры было заключено в средневековой латинской литературе, литературе религии, права и управления, образования и всех серьезных знаний. Она должна была стать основной литературой средневековой мысли; из нее перешла главная часть всех мыслей и знаний, которые должны были получить вернакулярные литературы. Для ученых, следящих, как мы и пытались, за интеллектуальной и более глубокой эмоциональной жизнью Средневековья, латинская литература дает несравненно большую часть материала для исследования. Она была нашей родиной, из которой мы совершали случайные экскурсии в вернакулярные литературы.

Они существовали, однако, с самых ранних средневековых времен, начиная, если можно так выразиться, с устных, а не письменных документов. Мы читаем, что Карл Великий приказал составить книгу германских поэм, которые до этого времени, предположительно, хранились в памяти людей. Предполагается, что одной из них была "*Хильдебрандслид*". [329] В норвежских землях Эдды и содержание саг повторялись из поколения в поколение задолго до того, как были записаны. Привычка, если не искусство, писать пришла с христианством и сопутствующим ему латинским образованием. Постепенно накапливалась письменная литература на тевтонских языках. В ней была языческая сторона, хорошо представленная в англосаксонском и норвежском языках, а в древневерхненемецком сохранилась "*Хильдебрандслид*", языческая и дикарская. В дальнейшем народная и даже национальная, а точнее, расовая поэзия продолжала развиваться и расти, несмотря на распространение латинского христианства в тевтонских землях. Яркими примерами этого являются "*Нибелунгенлид*" и "*Гудрун*". Но и отдельные знаменитые поэты, которые чувствовали и думали как немцы, также уверенно сочиняли на своем наречии - возможно, недостаток образования заставлял их скорее диктовать (*dictieren, dichten*), чем писать. Самыми выдающимися из них были Вольфрам фон Эшенбах и Вальтер фон дер Фогельвейде. Вместе с ними и после них, или вслед за *Nibelungenlied*, появилась масса светской поэзии, часть которой была народной и национальной, отражая германскую историю, а часть - придворной, переписывая придворную поэзию, которая к двенадцатому веку процветала в старофранцузском языке.

Таким образом, буржуазные ветви немецкой литературы получили свое развитие. С другой стороны, с момента введения христианства немцы ощущали потребность в том, чтобы новая религия была представлена им на их родном языке. Труд перевода начинается с Ульфила и

продолжается добросовестными переводами Священного Писания и латинских образовательных трактатов, а также такими эпическими пересказами, как "Гелианд" и более элегические поэмы англосаксонского Синвульфа.[330] Кроме того, по крайней мере в Германии, появляется полноценная религиозная литература, не столичная и не митрополичья, а популярная, неакадемическая и нелитургическая, количество которой сохранилось в средневерхненемецком XIII и XIV веках.[331]

Очевидно, что у романских простонародных литератур было иное начало. Эти языки изначально были латинскими, просто латинскими, и никогда не переставали быть законным продолжением и развитием народной или вульгарной латыни Римской империи. Но как речь детей, женщин и неграмотных людей, они не рассматривались в качестве литературных средств. Все, кто умел писать, прекрасно понимали более совершенную латынь, из которой постепенно выделились эти народные диалекты. И как бы ни развивались языки, все равно их жизнь и прогресс проходили среди народов, чьим родным языком была правильная латынь, которую все образованные мужчины и женщины по-прежнему понимали и использовали в серьезных делах.

Но рано или поздно люди начинают говорить, петь, думать и сочинять на том языке, который им ближе всего. Романские языки стали литературными благодаря этой человеческой потребности в естественном самовыражении. В старой вульгарной латыни всегда звучали песни, и они не прекращались по мере того, как она постепенно превращалась в то, что можно назвать романским языком. Более того, духовенство могло быть вынуждено использовать народную речь в проповедях, чтобы мирян, или какой-нибудь неуч мог сочинить религиозные стихи. Едва ли не самым древним памятником старофранцузского языка является гимн в честь святой Евлалии. Затем, по мере развития цивилизации с X по XII век, например, на юге и севере Франции, когда *языки d'ос* и *langue d'oïl* стали самостоятельными и развитыми языками, неученые люди или люди с неучеными слушателями неизбежно стали сочинять стихи на этих языках. На севере возникли *chansons de geste*, на юге рыцарские трубадуры слагали любовные лирики. Каким-то образом эти стихи были записаны, и появилась литература не только для глаз, но и для ушей.

В двенадцатом и тринадцатом веках аудитория романской поэзии, особенно в южных и северных районах Франции, увеличилась и стала разнообразной. Они состояли из представителей всех сословий, кроме крепостного крестьянства, и обоих полов. *Шансон де гест* отвечал вкусу феодальных баронов, артурианский цикл очаровывал феодальных дам, грубые *басни* радовали буржуазию, а *шансоны* всех видов могли быть интересны разным людям. Если религиозная сторона была представлена менее ярко, то это объяснялось тем, что близость языка к канцелярской и литургической латыни не оставляла такой необходимости в переводах, которая с самого начала ощущалась у народов с германской речью. Тем не менее, Евангелия, особенно апокрифические, были переведены на старофранцузский, а *чудеса Нотр-Дам* - без числа; легенды о святых и благочестивые истории многих видов.

Акцентные стихи романских языков берут свое начало в популярном акцентном латинском стихе позднего римского периода. Их развитие не было не связано с латинским акцентным стихом, который вытеснял метрическую композицию в течение веков, можно сказать, с пятого по одиннадцатый. Расхождения между латинским и романским стихом были вызваны лингвистической эволюцией, в ходе которой романские языки становились самостоятельными языками. На эти расхождения также не влиял тот факт, что романская поэзия была популярной и обычно касалась тем этой жизни, в то время как латинская поэзия в наиболее ярких линиях своей эволюции была литургической; и даже когда она была

светской по тематике, она стремилась стать ученой, поскольку была продуктом академически образованных классов. Значительная часть простонародной (романской и германской) поэзии в Средние века была написана неучеными людьми, которые имели лишь беглое знакомство с латынью и почти ничего не знали об античной литературе. Это относится и к трубадурам Прованса, и к авторам старофранцузских *chansons de geste*, и к такому придворному поэту, как Кретьен де Труа; это относится и к великим немецким миннезингерам, скорее эпическим поэтам, Готфриду фон Штрассбургу, Вольфраму фон Эшенбаху и Вальтеру фон дер Фогельвейде.

С другой стороны, поэзию на жаргоне могли писать и высокоученые люди, примером которых может служить Данте Алигьери, хотя и поздно. Более близкий к нам пример - Жан Клопинель или де Мён, автор второй части *"Романа о розе"*. В его необыкновенном вольтеровском произведении воплотилась вся ученость того времени, а его ученый автор был человеком гениальным и очень органично вписал свою ученость и ее плоды в свою поэму.

Но здесь, в конце нашего рассмотрения средневековой оценки классики и отношений между классикой и средневековой латинской литературой, нас не занимает очень свободный и общий вопрос о количестве классической образованности, которую можно найти в простонародных литературах Западной Европы. Это случайный вопрос, зависящий от образования и образованности, или отсутствия таковой, автора того или иного произведения. Но, возможно, будет полезно взглянуть на то, как античные сюжеты переходили в средневековую простонародную литературу, и на то, как они переосмысливались. Это огромная тема, но мы не будем углубляться в нее и преследовать различные античные сюжеты в их бесконечном распространении.

Античные истории возбуждали и направляли средневековое воображение; они были частью никогда не исчезавшего античного влияния, которое помогало средневековым народам и вызывало в них артикулированную силу для создания всевозможных средневековых вещей. Но с античным сюжетом, как и с другим античным материалом, Средневековье должно было перевернуть и впитать его, а также само стать властным, прежде чем оно смогло переделать античную тему или творить по ее образцу. Все это произошло к середине двенадцатого века. Что касается выбора темы, то переделыватели двенадцатого века либо выбирали античную тему, подходящую для их обработки, либо извлекали то, что им нравилось, из какой-нибудь классической истории. Как в первом, так и во втором случае они могли переделывать, расширять или изобретать в зависимости от своих способностей.

Средневековый вкус естественно воспринял дегенеративные произведения поздней античности или переходных веков. Греческие романы, похоже, были неизвестны, за исключением *Аполлония Тирского*. [332](#) Но врожденно нелепая история Александра, написанная Псевдо-Каллистом, была доступна в латинской версии VI века и пользовалась большим спросом. Не менее популярным было принижение и намеренное искажение "Сказания о Трое" в работах "Дарес" и "Диктис"; другие сказания были метко представлены в *"Метаморфозах"* Овидия; истории о Герионе и Леандре, о Пираме и Тисбе, о Нарциссе, Орфее, Кадме, Дедале были широко известны и часто рассказывались в Средние века.

Средневековые писатели как будто верили в эти сказки. По крайней мере, они принимали их так, как их собственные слушатели приняли бы их переделку, не задумываясь о том, правда это или басня. Но была ли работа переделочников сознательным вымыслом? Едва ли, когда оно просто пересказывало старую историю в средневековом пересказе; но когда поэт шел дальше и сплетал из десяти строк тысячу, он, должно быть, знал, что творит.

Средневековое обращение с классическими темами истории и эпической поэзии показывает, как Средние века переделывали и переосмысливали по своему образу и подобию все, что брали из античности. Если это была отчасти их вина, то также и неизбежное несчастье, что они получили эти великие темы в литературных искажениях переходных веков. Несомненно, они предпочитали энциклопедическую скуку эпическому единству; они любили фантазию, а не историю, и, конечно же, восторгались нелепостью, как они нашли ее в латинской версии "*Жизни и деяний Александра*". Что касается "Сказания о Трое", то настоящий Гомер до них так и не дошел: и, возможно, средневековые народы, которые, подобно римлянам Вергилия, с удовольствием черпали свои истоки в троянских героях, отвергли бы гомеровскую историю так же, как это сделали "Дарес" и "Диктис", кем бы они ни были.^[333] Настоящие средневековые *rifacimenti*, то есть пересказы этих сказок в просторечии, отражают средневековый ум, средневековый характер и всю панораму средневековой жизни и фантазии.

Главными эпическими сюжетами, заимствованными из античности, были "Сказания о Трое и Фивах" и "История Энея". В стихах и прозе они пересказывались в простонародных литературах, а также на средневековой латыни.^[334] Мы, однако, ограничимся первичными старофранцузскими версиями, которые легли в основу композиций на немецком, итальянском, английском и французском языках. Они были составлены между 1150 и 1170 годами норманно-французскими *труверами*. Имена авторов "*Фиванского романа*" и "*Энеаса*" неизвестны; "*Роман о Труа*" был написан Бенуа де Сен-Мором.

Эти стихи представляют собой универсальную замену средневековых манер и настроений. Например, можно заметить, что эпическое участие языческих богов сведено к минимуму, а в "*Романе де Труа*" даже отброшено; некромантия, напротив, изобилует. Более интересным изменением является трансформация любовного эпизода. В александрийской греческой литературе он стал эпическим дополнением уже в третьем веке до нашей эры. Он существовал в античных источниках всех этих средневековых поэм. Тем не менее романтические повествования о придворной любви в последних являются средневековыми творениями.

В "*Энеях*" рассказывается о любви Лавинии к герою, наиболее верно ответившей ему взаимностью. Рассказ о ней занимает четырнадцать сотен строк и не имеет прецедента в поэме Вергилия, которой в остальных отношениях он следует в точности. Лавиния видит Энея со своей башни и сразу же понимает предыдущий разговор матери о любви. Она произносит любовные мольбы, а затем падает в обморок, потому что Эней, кажется, не замечает ее. После этого она проводит бессонную ночь. Наутро она рассказывает обо всем матери, которая приходит в ярость, так как предпочитает Турнуса в качестве жениха. Девушка теряет сознание, но, придя в себя в одиночестве, вспоминает любовные хитрости и прикрепляет письмо к стреле, которую пускает так, чтобы она упала к ногам Энея. Эней читает письмо, поворачивается и приветствует красавицу тайком, чтобы не увидели его последователи. Затем он входит в свой шатер и так сильно заболевает любовью, что ложится в постель. Весь следующий день Лавиния следит за ним и считает его неверным, пока, наконец, бледный и слабый, он не появляется, и ее сердце оправдывает его; теперь между ними то и дело проскакивают любовные взгляды^[335].

Чтобы этот изможденный илт заболел любовью - это слишком для нас, и Эней абсурден; но универсальное человеческое трогает нас совсем иначе в сладостном изменчивом сердце Брисеиды в "*Романе о Труа*". Нет никаких оснований отказывать Бенуа из Сен-Мора в славе за создание этой очаровательной особы и начало ее карьеры. После "Дареса" Бенуа называет ее Брисеидой, но она становится Гризеидой в "*Филострато*" Боккаччо, и какой

добрый человек не вздыхает и не любит ее под именем Крессиды в поэме Чосера, хотя и может осуждать ее несколько наглое бессердечие в пьесе Шекспира.

Не всем мужчинам или женщинам, в присутствии или отсутствии, в жизни и смерти, дано любить раз и навсегда. У одного стабильное сердце, у другого - быстрое увлечение. Иногда, конечно, следует пустить в ход наши моральные кувалды; но, возможно, справедливее будет легкая безнадежная улыбка, когда мы вздыхаем: "Она (чаще "он") ничего не могла с этим поделать". Такой была Брисеида, милая, любящая, беспомощная - кокетка? джилт? флирт? эти слова слишком уничижительны, чтобы сказать о ней правду. Бенуа знал лучше. Он взял ее сухую, как пыль, характеристику из "Дареса", дал ей жизнь, а затем позволил своему милому созданию делать все, что она может, не переставая быть ею.

В каталоге персонажей презренного "Дареса" (возможно, под этим названием у Бенуа был лучший рассказ) есть вот что: "Briseidam formosam, alta statura, candidam, capillo flavo et molli, superciliis junctis, oculis venustis, corpore aequali, blandam, affabilem, verecundam, animo simplici [О боги!], piam". Он больше не упоминает об этой высокой, изящной девушке, с ее прекрасными глазами и бровями, сходящимися кверху, с ее скромной, приятной внешностью и простой душой; ибо она была проста, и в этом кроется самая страшная доля правды о ней. Ведь как просто и незатейливо принимать краски новых сцен и лиц, новой любви, когда старая уже далеко.

Теперь посмотрим, что Бенуа делает с этой пылью: Брисеида - дочь Калхаса, троянского провидца, который перешел к грекам, предупрежденный Аполлоном. Он находится в греческом войске, но его дочь - в Трое. Бенуа говорит, что она была очаровательна, прекраснее и красивее *флердоранжа*, хотя ее брови росли слишком близко друг к другу. У нее были "прекрасные глаза", "величественные черты", она была очаровательна в разговоре и безупречна в воспитании, как и в одежде. Ее много любили, и она много любила, хотя сердце ее менялось; она была очень любящей, простой и доброй:

"Molt fu amée et molt ameit,
Mes sis corages li changeit;
Et si esteit molt amorse,
Simple et almosniere et pitose."[\[336\]](#)

Калхас хочет получить свою дочь, и Приам решает послать ее. Между армиями заключено перемирие. Троил, славный юный рыцарь Трои, несравненный по красоте, по вооружению уступающий только своему брату Гектору, вне себя от счастья. Он любит Брисеиду, а она его. Какие слезы, какие признания, какие клятвы! Но девушка должна отправиться к отцу.

На следующий день у девушки другие заботы: она укладывает свои прекрасные платья и надевает самое красивое из них; поверх всего она накидывает мантию, затканную райскими цветами. Троянские дамы добавляют свои слезы к слезам девицы, ибо она готова умереть от горя, покинув своего возлюбленного. Бенуа уверяет нас, что она не будет долго плакать; это не по-женски, продолжает он несколько средневеково.

Блистательный кортеж встречает еще более выдающийся представитель греческого войска. Троилу приходится повернуть назад, и дама переходит в сопровождение Диомеда. Она была молода, он был порывист; он взглянул один раз, а затем приветствовал ее проливным признанием в любви. Он никогда не любил раньше!!! Он принадлежит ей и телом, и душой, и высокими полномочиями. Брисеида справедливо говорит ему:

"Сейчас было бы неправильно с моей стороны произносить слова любви. Вы сочтете меня легкомысленной! Я вас почти не знаю, а девушки так часто обманывают мужчин. То, что вы сказали, не может тронуть сердце, скорбящее, как мое, о потере моего друга и других людей, которых я, возможно, никогда больше не увижу. Чтобы человек моего положения говорил с вами о любви! У меня нет на это ума. Но вы, кажется, такого ранга и доблести, что ни одна девушка под небесами не должна была бы вам отказать. Только у меня нет сердца, чтобы отдать его. Если бы оно у меня было, то, конечно, я бы не смог уберечь никого дороже вас. Но у меня нет ни мысли, ни силы, и пусть Бог никогда не даст мне этого!"[337]

Нет нужды рассказывать о вспышке радости Диомеда и о многих бедах, которые ему предстояло пережить, прежде чем Брисеида наконец обнаружит, что ее сердце действительно обратилось к этому новому возлюбленному, всегда находящемуся под рукой, подвергающемуся ради нее опасности и в конце концов раненному почти до смерти копьем Троила. Конец истории предreshen в ее первых сдержанных словах.

Уже достаточно сказано, чтобы показать, как далек был Бенуа от *Омерса qui fu clers merveillos*, и какую историю в тридцать тысяч строк он сделал из сухих данных "Дареса" и "Диктиса". Его Брисеида с ее изменчивым сердцем была для соперницей более стойких, но не более любящих женщин средневековой фантастики - Изольты или Гвинеvры. И хотя далекое эхо имени Брисеиды доносится из древних веков, тем не менее она - такое же полностью средневековое творение, как королева Ланселота или Тристрама. Так Средневековье взяло античное повествование и создало для себя в измененных рамках старую сказку[338].

Трансформация тем эпического повествования в средневековых версиях параллельна средневековым переосмыслениям исторических сюжетов, которые были выдуманы еще до закрытия античного периода. Главный пример - роман об Александре Македонском. Античный источник - "*Жизнь и деяния*" завоевателя, написанная человеком, взявшим себе имя врача Александра, Каллистена. Автором был некий египетский грек первого века после Рождества Христова. Его произведение абсурдно от начала и до конца и представляет собой череду невозможных чудес, совершенных несколько неразличимыми героями истории. Его качества нашли отражение в латинских версиях, которые, в свою очередь, были использованы старофранцузскими рифмованными романтиками. Последние средневековали и феодализировали сказку. Их не останавливал ни абсурд, ни сознание бесхарактерности кукол сказки[339].

Дальнейшее исследование судьбы античных сюжетов в средневековой литературе завело бы нас за грань. Тем не менее следует упомянуть об обращении с небольшими повествованиями, такими как "*Метаморфозы*" Овидия. Они были очень популярны, и начиная с XII века многие из них пересказывались или переделывались. Они добавили к старой сказке такой интересный средневековый элемент, как мораль или дидактическая аллегория. Самым выдающимся примером такого морализаторства Овидия стала работа Хретьена Легуэ, французского францисканца, писавшего в начале XIV века. В семидесяти тысячах строк он изложил сюжеты "*Метаморфоз*", аллегории, которые он в них обнаружил, и нравоучения, содержащиеся в них[340].

Не менее интересным было применение аллегории к "*Ars amatoria*" Овидия. Первые переводчики отнесли к этому легкомысленному произведению как к авторитетному трактату об искусстве завоевания любви. Возможно, так оно и было, только Овидий развлекал себя, делая притчу о своих юношеских увлечениях. Средневековые подражатели изменили привычки позолоченной молодежи Рима, чтобы соответствовать обществу своего

времени. Но они сделали больше, став приверженцами придворной любви. Такая любовь в Средние века имела свои законы, которые были склонны выводить из стихов Овидия. Но ее возвышенный дух наслаждался символизмом и был склонен превращать в духовную аллегорию любой авторитет, на который он воображал себя опирающимся, даже если этим авторитетом была такая беспутная книга, как *"Ars amatoria"*. Странно думать об этой поэме как о далеком уличном прототипе *"Романа розы"* де Лорриса.

ГЛАВА XXXIII

СРЕДНЕВЕКОВОЕ ОСВОЕНИЕ РИМСКОГО ПРАВА

- I. Гражданские шрифты.
- II. Римская и варварская кодификация.
- III. Средневековое присвоение.
- IV. Церковное право.
- V. Политическое теоретизирование.

Классические исследования и постепенное развитие средневековой прозы и стиха, рассмотренные в предыдущих главах, иллюстрируют способы средневекового прогресса. Но из всех примеров интеллектуального роста Средневековья за счет освоения античности ни один не является более ярким, чем использование Средневековьем римского права. Как и в случае с патристическим богословием и античной философией, римское право было грубо взято, затем мучительно изучено, пока в конце концов, жизненно и широко освоенное, оно не стало средством и способом средневекового мышления. Его средневековое усвоение иллюстрирует юридический потенциал Средневековья и его отношение к праву как к практическому делу, так и к интеллектуальному интересу.

I

Первобытное право практично, оно развивается в соответствии с социальными требованиями. Однако постепенно в разумном сообществе, развивающемся под благоприятным влиянием, определенное сознание юридической правильности, полезности или справедливости выражается в формулировании общих принципов юридического права и в неуклонном стремлении регулировать правовые отношения и разрешать фактические споры в соответствии с ними. Это стремление сформулировать справедливые и полезные принципы, решить новые вопросы в соответствии с ними, выработать новые правила в гармонии со сводом действующего права и есть юриспруденция, которая, таким образом, всегда работает на согласие, координацию и систему.

В раннем римском праве присутствовал элемент юриспруденции. Двенадцать таблиц - это явительное изложение процессуальных норм и материального права. Они имеют форму общего императива: "Да будет так; если один вызывает [другого] в суд, пусть идет; как человек назначил по своей воле, так пусть и будет; когда кто-то заключает залог или покупку,^[341] как произнесет язык, так пусть и будет". Эти формулировки правовых норм

далеко не примитивны; они эластичны, всеобъемлющи и подходят для того, чтобы стать основой большого и свободного правового развития. А последовательность, с которой закон о долге был доведен до самого жестокого завершения - разрешенного раздела тела неплательщика между несколькими кредиторами, -[342] свидетельствовала о логике, которая должна была сформировать римское право в его более гуманные периоды. Более того, в расположении Законов Двенадцати таблиц есть юриспруденция. Тем не менее, юриспруденциальный элемент все еще находится в зачаточном состоянии.

Римляне были наделены гением права. В эпоху Республики и Империи умы юристов были подготовлены и расширены греческой философией и изучением законов средиземноморских народов; Рим становился торговым, социальным и политическим центром мира. Из этого счастливого сочетания причин возник самый полный свод законов и самая благородная юриспруденция, когда-либо созданная народом. Великие юристы Империи, опираясь на предшествующие труды длинной череды преторов и юристов, создали свод законов практически универсального применения, логически согласующийся с общими принципами права и справедливости, признанными основополагающими. Они были частично предложены греческой философией, особенно стоицизмом, адаптированным к римскому темпераменту. Они представляли собой лучшую этику, лучшую справедливость того времени. Однако как принципы права они так бы и повисли в воздухе, если бы практический и теоретический гений юрисконсультов не справился с задачей воплощения их в правовых положениях и применения последних к решению дел. Так был создан свод практических норм права, контролируемых, координируемых и, можно сказать, универсализированных благодаря постоянному логическому применению здравых принципов юридической справедливости[343].

Римское право, в целом, было неоднородным по своему происхождению и сложным по способам развития. Великие юристы Империи признавали разнообразие его источников и соответственно выделяли различные его характеристики. Они предполагали (и это было чистым предположением), что каждый цивилизованный народ живет под властью двух видов права: одного собственного, исходящего из какого-то признанного источника законотворчества внутри сообщества; другого - *jus gentium*, или права, привитого всем народам естественным разумом или общими потребностями.

Предполагаемое происхождение *jus gentium* было непростым. Еще во времена Республики возникла необходимость признать закон для многочисленных чужеземцев в Риме, которые не имели права на защиту римского *jus civile*. Эдикт претора Перегринуса охватывал их существенные права и санкционировал простые способы продажи и аренды, которые не соблюдали формы, предписанные *jus civile*. Таким образом, этот эдикт стал главным источником так называемого *jus gentium*, то есть тех либеральных норм права, которые игнорировали особые формальности более строгого римского права. Вероятно, иностранные законы, то есть торговые обычаи средиземноморского мира, были фактически признаны, а их изучение привело к восприятию элементов, общих для законов многих народов. Во всяком случае, со временем *jus gentium* стал рассматриваться как состоящий из универсальных норм права, которым могли естественно следовать все народы.

Признание этих простых способов заключения обязательств и, возможно, знание того, что определенные нормы права действуют у многих народов, способствовало формированию концепции общей или естественной справедливости, которую человеческий разум должен был внедрять повсюду. Такая концепция не могла не возникнуть в умах римских юристов, получивших образование в стоической философии, этика которой много говорила о единой человеческой природе. Действительно, идея *naturalis ratio* витала в воздухе, а мысль об

общих элементах права и справедливости, которые *naturalis ratio inter omnes homines constituit*, лежала так близко, что, пожалуй, было бы ошибкой пытаться отнести ее к какому-то одному источнику. Практически *jus gentium* стало идентично *jus naturale*, которое Ульпиан представлял себе как преподанное природой всем животным; *jus gentium*, однако, принадлежало только людям[344].

Таким образом, правила, которые были задуманы как правила *jus gentium*, стали представлять собой принципы рационального права и наложили свой отпечаток на развитие *jus civile*. Они наполнили все развитие и применение римского права широтой правового разума. А концепции *jus naturale* и *jus gentium* стали сходными юридическими фикциями, с помощью которых претор и юрист могли обосновать действительность неформальных способов заключения договоров. Применяя их, судья и юрист узнавали, как и когда можно пренебречь формальными требованиями более старого и строгого римского права, и находили путь к признанию того, что было справедливым и удобным. Эти фикции соответствовали предполагаемой природе и требованиям *aequitas* - принципа прогрессивной и дискриминационной правовой справедливости. Само право (*jus*) было идентично *aequitas*, задуманному (после знаменитой фразы Цельса) как *ars boni et aequi*.

Собственно римское право, *jus civile*, имело множество источников. Сначала это были законы, принятые народом; затем *плебисцита*, санкционированная плебсом; *senatus consulta*, принятая сенатом; *constitutiones* и *rescripta*[345] *principum*, изданные императором. За исключением *rescripta*, они (если говорить современным языком) носили статутный характер. Это были законы, объявленные в определенное время для решения определенных задач. В период империи *constitutiones principum* стали самым важным, а затем практически единственным видом правовых актов.

Остается упомянуть еще два-три источника римского права: во-первых, *эдикты* тех судебных магистратов, особенно преторов, которые имели право их издавать. В своем эдикте претор объявлял, что он считает законом и как он будет его применять. Эдикт каждого последующего претора был обновлением, расширением или модификацией эдикта его предшественника. Папиниан называет этот источник права "*jus praetorium*, который преторы ввели, чтобы помочь, дополнить или исправить *jus civile* ради общественной пользы".

Далее, *responsa* или *auctoritas jurisprudentium*, под которыми подразумевались судебные решения и авторитет юридических трудов известных юристов. Императорские рескрипты признавали эти *responsa* авторитетными для римских судов, а некоторые императоры включали их части в официально обнародованные сборники, тем самым придавая им силу закона. *Дигесты* Юстиниана - величайший пример такого метода кодификации.[346] Нет нужды добавлять, что авторитетные сочинения и *responsa* юрисконсульты расширяли и применяли *jus gentium*, то есть правила и принципы наиболее продуманной юриспруденции, освобожденные, насколько это возможно, от формальных особенностей *jus civile*, строго говоря. То же самое можно сказать и о преторском эдикте. Римское право также придавало юридическую силу *inveterata consuetudo*, закону, который санкционируется обычаем: "Ибо поскольку законы связывают нас, поскольку они установлены решением народа, то обязательны и те неписанные обычаи, которые народ одобрил"[347].

Простое перечисление источников римского права указывает на пути его развития и на ту роль, которую сыграли юрисконсульты в его становлении как универсальной и эластичной системы. Именно благодаря их труду правовые принципы были логически проведены через массу постановлений и решений; то есть благодаря тому, что они тщательно изучили весь массив существующего права, каждое новое решение - каждый случай первого впечатления

- должно было быть истинным правовым выводом, а не солецизмом; и даже новые постановления не должны были создавать противоречий в праве. Именно благодаря их труду нормы права были сформулированы четко и в терминах почти универсальной применимости.

В Законах Двенадцати таблиц проявилось действие юридического разума и результат большого опыта. Они санкционировали большую свободу договора, если он был заключен в строгих формах; они широко определяли право завещательного распоряжения. Многие из их положений, которые обычно были лишь авторитетным признанием, выражали основные правовые принципы, применение которых могло быть расширено в соответствии с потребностями развивающейся гражданской жизни. Расширяя этот основополагающий свод законов или отклоняясь от него в соответствии с принципами, которые он неявно воплощал, юристы Республики и первых веков Империи сформировали и развили свод частного и публичного права, от которого юриспруденция Европы и Америки никогда даже не пыталась освободиться.

Римская юриспруденция была окончательно закреплена в *Дигестах* Юстиниана, которые открываются изложением самых общих принципов, даже тех, которые могли бы повиснуть в воздухе, если бы не римский гений логического и практического применения к конкретным случаям. "*Jus est ars boni et aequi*" - лучше оставить эти слова без перевода, настолько велико значение и смысл, который они приобрели. "*Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justī atque injusti scientia*".

Первая беременная фраза принадлежит древнему юристу Цельсу; более длинный отрывок принадлежит более позднему Ульпиану и может быть воспринят как расширение первого. И первое, и второе выражают самую передовую и философскую этику древнего мира. Оба они находятся в первой главе *Дигест*, где они становятся законодательными актами. Далее следует выдержка из Паулюса: "*Jus* имеет различные значения; то, что всегда *aequum ac bonum*, называется *jus*, то есть *jus naturale*: *jus* также означает *jus civile*, то, что целесообразно (*utile*) для всех или большинства в любом государстве. А в нашем государстве есть еще и преторианский *jus*". Этот отрывок указывает на ход развития римского права: основополагающее и постоянно растущее ядро римского права - *jus civile*; его постоянное справедливое применение и расширение, что было вкладом претора; и постоянное применение *aequum ac bonum*, наблюдаемое, возможно, в правовых нормах, общих для многих народов, но более точно существующее в высоких рассуждениях юристов, обученных лучшей этике и философии древнего мира, а также сведущих и практикующих в праве.

Теперь обратите внимание на некоторые из все еще общих, но уже явно юридических, а не этических правил, собранных в *Дигестах*: Законы не могут специально предусмотреть все случаи, которые могут возникнуть; но когда их намерение очевидно, тот, кто выносит решение по делу, должен действовать *ad similia* и таким образом объявлять закон в данном случае"[348] Здесь изложен общий и важный формирующий принцип, согласно которому новые дела должны решаться последовательно и *элегантно*, что означает логически и в соответствии с установленными правилами. Тем не менее юридические солецизмы будут существовать, возможно, в статуте или в какой-либо норме права, вызванной особыми обстоятельствами. Их применение не должно быть расширенным. Для них действует правило: "То, что было принято *contra rationem juris*, не следует доводить (*producendum*) до его последствий", [349] или еще раз: "То, что было введено не по принципу, а сначала по ошибке, не имеет силы в подобных случаях"[350].

Это истинные принципы, обеспечивающие последовательное развитие свода законов. Обратите внимание на сферу действия и проникновение некоторых других общих правил: "Nuptias non concubitus, sed consensus facit." [351] Это относится к юридическому корню всей концепции брака и до сих пор является признанной отправной точкой всех законов по этому вопросу. И снова: "Соглашение о выполнении того, что невозможно, не может служить основанием для иска" [352]. Это до сих пор повсеместно является основополагающим принципом договорного права. И снова: "Никто не может передать другому большее право, чем он имел бы сам", [353] еще один принцип, имеющий фундаментальную силу, но, разумеется, как и все нормы права, подверженный в своем применении квалифицирующему действию других правовых норм.

Римская юриспруденция признавала опасность определений: "Omnis definitio in jure civili periculosa est." [354] И все же она могла сформулировать восхитительные определения; например: "Наследование есть наследование совокупности (*universum jus*) прав умершего" [355]. Это определение отличается полнотой юридического взгляда на вопрос и не страдает от очевидного упущения исключить те личные привилегии и права умершего, которые прекращаются после его смерти.

Таким образом, мы отмечаем источники и конструктивные принципы римского права. Мы замечаем, что, хотя некоторые из них можно назвать "статутными", главным средством и методом развития были декларативные эдикты претора и квалифицированный труд юрисконсультов. В них проявился непревзойденный гений римской юриспруденции, юриспруденции, не имеющей себе равных в рациональном понимании принципов справедливости, уходящих корнями в философское рассмотрение человеческой жизни; не имеющей себе равных в воплощении этих принципов в своде законов и в решении каждого дела.

II

Римское право было творением гения Рима, а также продуктом сложной цивилизации, кинетическим центром которой был Рим. По мере того как рушилась Римская держава, тевтонские захватчики создавали королевства на территориях, ранее подчинявшихся Риму и его закону - правда, обычно измененному в угоду народам провинций. На этих территориях сохранилось провинциальное население. Захватчики, бургунды, вестготы и франки, оседая в разных частях Галлии, приносили с собой свои законы, по которым они продолжали жить, но которые не навязывали провинциальному населению. Напротив, бургундские и вестготские короли провозглашали для них кодексы римского права. И они представляют собой формы, в которых римское право впервые перешло к способам принятия и применения, уже не полностью римским, а частично тевтонским и зарождающимся средневековым. Кроме того, они служат примером того факта, на который уже обращалось внимание, когда переходные и отчасти варварские сообщества черпали из более древнего прошлого в соответствии со своими более простыми потребностями.

Можно сказать, что в этих кодексах происходил процесс отхода от полного творческого гения римской юриспруденции, который бесповоротно установился под властью империи в четвертом и пятом веках. Этот упадок заключался в ослаблении интеллектуальных сил, посвященных праву и его развитию. Живой рост преторианского эдикта уже давно завершился, и теперь слабеющий юриспруденческий интеллект сначала перестал продвигать вперед развитие права, а затем не смог спасти от уныния достигнутое

юриспруденцией прошлого. Таким образом, юриспруденция и юридические элементы (*jus*) отпали от права, а императорские конституции (*leges*) остались единственным правовым средством и средством внесения поправок. Возникла необходимость в кодификации, и этот процесс сохранения и устранения был начат.

Римская кодификация так и не стала реформацией. Римский кодекс представлял собой собрание существующих конституций. Некий юрист ("Gregorianus") составил упорядоченное и полное собрание таковых еще в конце правления Диоклетиана; оно было дополнено работой другого юриста ("Hermogenianus") во времена Константина. Каждый сборник был делом рук частного лица, которое, не имея полномочий на переиздание, могло лишь компилировать императорские конституции. Тот же метод был принят и в более поздних кодификациях, которые составлялись и обнародовались по императорскому указу. Среди них было два, которые имели огромное значение для правового будущего Западной Европы: Кодекс Феодосия и законодательство Юстиниана. Первый был обнародован в 438 году Феодосием II и Валентинианом. Императоры официально объявили, что "в подражание (*ad similitudinem*) Кодексу Григориана и Гермогениана мы постановили собрать все конституции", которые были изданы Константином и его преемниками, включая нас самих.^[356] Таким образом, Феодосиевский кодекс содержит множество законов императоров, которые его издали.^[357] Таким образом, он представлял собой сборник императорских конституций, уже существовавших или издававшихся из года в год в процессе кодификации (429-438). Каждая конституция приводится в словах ее первоначального объявления и с именем императора. Очевидно, что этот кодекс не был пересмотром законодательства.

Кодификация Юстиниана началась с обнародования *Кодекса* в 529 году. Он должен был стать сборником конституций, содержащихся в предыдущих и еще действующих кодексах, а также тех, которые были изданы со времен Феодосия. Составители получили право опускать, сокращать и дополнять. *Кодекс* был пересмотрен и заново обнародован в 534 году. Конституции, принятые за оставшийся период правления Юстиниана, были собраны после его смерти и опубликованы под *названием Novellae*. До сих пор в них не было ничего радикально нового. Но при Юстиниане жизнь и искусство, казалось, возродились на Востоке; а Трибониан и другие, кто помогал ему в этих трудах, имели более широкие взгляды на правовую реформу и сохранение юриспруденции, чем люди, работавшие при Феодосии. У Юстиниана и его соправителей были также серьезные планы по улучшению преподавания права, для реализации которых была написана знаменитая небольшая книга "*Институции*" по образцу и в некоторой степени по словам "*Институций*" Гая. Она была опубликована в 533 году.

Однако великим трудом, на который Юстиниан и его юристы были вдохновлены Провидением, стала энциклопедическая кодификация юриспруденции. Часть высокопарного повеления императора звучит следующим образом:

"Итак, мы повелеваем вам прочесть и отсеять из книг, относящихся к *jus Romanum*, сочиненные древними учеными юристами (*antiqui prudentes*), которым святейшие императоры дали власть излагать и толковать законы, дабы все материалы были взяты у этих писателей, и избегать несоответствия, ибо другие написали книги, которые не были использованы или признаны. Когда по благосклонности божества этот материал будет собран, его следует воздвигнуть с трудом и освятить как собственный и святейший храм

правосудия, а весь закон (*totum jus*) расположить в пятидесяти книгах под определенными названиями"[358].

Язык древних юристов должен был быть сохранен даже критически, то есть составителям предписывалось исправлять явные ошибки и восстанавливать то, что казалось "*verum et optimum et quasi ab initio scriptum*". Не последнюю роль в составлении этого огромного свода юридических законов сыграло то, что Юстиниан и его комиссия не отказались от формулировок старых юристов и изложили свои мнения таким языком, какой мы имеем в конституции, из которой взята приведенная выше выдержка. Эта юридическая часть кодификации Юстиниана получила название *Дигест* или *Пандектов*[359].

Поскольку кратковременное завоевание Юстинианом западных частей Римской империи не простиралось к северу от Альп, его кодификация не была обнародована ни в Галлии, ни в Германии. Даже в Италии его законодательство не сохранило общего господства, особенно на севере, где лангобардское право сузило сферу его применения. Более того, на всем полуострове "*Пандекты*" быстро стали как бы не своими и пришли в запустение, если так можно сказать о произведении, которое не вошло в обиход. Этот свод юридических норм был недоступен для понимания монархически настроенных и варварских веков, которые знали закон только как повеление королевского законодателя. *Кодекс* и *Новеллы* были именно такого рода. Именно они, а не *Дигесты*, отражают влияние на Италию законодательства Юстиниана до тех пор, пока возродившийся интерес к юриспруденции не вывел на передний план *Пандекты* в конце XI века. Но *Кодекс* и *Новеллы* были слишком громоздкими для периода, который нуждался в облегчении своего интеллектуального труда. С самого начала *Новеллы* были известны и использовались в основном в сжатой форме, приведенной в превосходной *Эпитоме Юлиана*, очевидно, византийца последней половины правления Юстиниана.[360] Сокращение и эпитомирование *Кодекса* более туманно; вероятно, оно началось сразу; неполные или сжатые формы были в общем употреблении.[361]

Однако именно с Феодосиевым кодексом и некоторыми сохранившимися произведениями великих юристов мы должны непосредственно работать. Ведь именно они послужили источником кодексов, принятых готскими и бургундскими королями для своих римских или галло-римских подданных. Самый ранний из них был подготовлен вскоре после 502 года по приказу Гондебо, короля бургундов. Этот документ, который позже был назван *Папианусом*,[362] был работой опытного римского юриста и, похоже, был не только кодексом, но и учебником. В нем излагалось право по темам, важным для римских провинциалов, живших в Бургундском королевстве, причем не просто делались выписки из источников, а излагалось их содержание и приводились ссылки на них как на авторитеты. Эти источники были практически теми же, что и в вестготском *Breviarium*, который вскоре должен был вытеснить *Рарипанус* даже в Бургундии.

Бревиарий - это народное название кодекса, принятого вестготским королем Аларихом II около 506 г. для своих провинций на юге Галлии.[363] Он сохранил целостность своих источников, приводя тексты в том же порядке и с теми же рубриками, что и в оригинале. Главным источником был Феодосийский кодекс; далее по важности шли сборники *новелл* Феодосия и последующих императоров: несколько текстов были взяты из кодексов "*Gregorianus*" и "*Hermogenianus*". Эти части *Breviarium* состояли из *leges*, то есть конституций императоров. Также были использованы два источника совершенно иного характера. Одним из них были *Институции* Гая, точнее, старая эпитома, сделанная на их основе. Другой - *Sententiae* Павла, знаменитые "*Пять книг приговоров к сыну*". Этот труд по элементарной юриспруденции заслужил огромную славу; однако его использование в *Бревиарии*,

возможно, было связано с особым одобрением, которое было дано ему в одной из конституций Феодосийского кодекса, также перенесенной в *Бревиарий*: "Pauli quoque sententias semper valere praecipimus." [364] Та же конституция подтвердила *Институции* Гая, а также других великих юристов. Предположительно, эти два произведения были наиболее известными, а также наиболее ясными и лучшими из элементарных юридических сочинений.

Интересной особенностью *Breviarium*, которой суждено было стать очень важной, было *Interpretatio*, сопровождавшее все его тексты, за исключением тех, что были взяты из эпитомы Гая. Это не было работой составителей Алариха, но, вероятно, представляет собой одобренное изложение *leges* с изложением уже архаичных *сентенций* Павла, существовавших в юридических школах южной Галлии в V веке. *Interpretatio*, вошедшая в *Breviarium*, имела, как и тексты, силу королевского закона и вскоре должна была превзойти их на практике благодаря своей доходчивости и современности. Многие рукописи содержат только *Interpretatio* и опускают тексты.

Бревиарий стал источником римского права, действительно римского права *par excellence*, для королевства Меровингов, а затем Каролингов за пределами Италии. Вскоре он был подвергнут процессу эпитомизации, и существуют его эпитомы, датируемые VIII-X веками: они сократили его объем и избавили от практического неудобства *lex* и *interpretatio*. Кроме того, *Бревиарий* и даже эпитомы были снабжены многочисленными маргинальными или подстрочными примечаниями, сделанными переписчиками или учениками. Они варьируются от определений слов, иногда взятых из "*Этимологии*" Исихора, до кратких объяснений трудностей в тексте. [365] Подобным образом в Италии *Кодекс* и *Новеллы* Юстиниана были, как уже говорилось, сведены к эпитомам и также снабжены глоссами.

Эти варварские кодексы римского права знаменуют переход римского права на зачаточную средневековую стадию. С другой стороны, некоторые латинские кодексы варварского права представляют собой законы тевтонов, соприкасающиеся с римскими представлениями и также становящиеся зачаточными средневековыми.

Свобода, действенная свобода индивида, принадлежит скорее цивилизации, чем варварству. Действительные и мнимые опасности, окружающие жизнь людей, не живущих в безопасном обществе, влекут за собой состояние тесной взаимной зависимости, а не свободы. Закон в цивилизованном обществе имеет двойную цель - сохранение свободы личности и поддержание мира. С каждым шагом человеческого прогресса последняя цель, по крайней мере, в области частного гражданского права, отступает все дальше, в то время как значение частного права, по сравнению с уголовным, постоянно возрастает.

Право нецивилизованных народов лишено первой из этих целей. Его единственной сознательной целью является поддержание или, по крайней мере, обеспечение способа поддержания мира; оно едва ли осознает, что, поддерживая мир, оно укрепляет свободу каждого человека.

Четкой и осознанной целью раннего тевтонского права было укрепление мира внутри племени или между членами отряда. Таким образом, закон рассматривался людьми как средство поддержания мира. Его распространение или принятие могли приписывать Богу или божественному королю. Но в действительности его главным источником был медленно развивающийся регулирующий обычай. [366] Сила закона, или, говоря более техническим языком, юридическая санкция, заключалась в способности племени поддерживать свою цель как племени; ведь способность поддерживать свою солидарность и организацию была последним испытанием его законопослушной силы.

Старый тевтонский закон обращался прежде всего к племени и его подразделениям и почти не рассматривал особые притязания отдельного человека, не замечал смягчающих или отягчающих элементов в его виновности - скорее, ответственности. Закон предписывал ему мир и защиту как члену семьи или как входящему в группу *сиппе* (кровное родство); как члену отряда или ближайшему последователю вождя, одному из его *comitatus*. С другой стороны, закон был жестким, узким и необобщенным в своих признанных нормах. Первые латинские кодификации тевтонского права не идут ни в какое сравнение по широте и эластичности изложения с Законом двенадцати таблиц. Да и суть их была более примитивной[367].

Самой ранней из этих первых кодификаций был Lex Salica, составленный при Хлодвиге около 500 года. Несомненно, контакт с римскими институтами подсказал идею этого кодекса, хотя латинский язык и послужил средством его создания. В остальном Lex Salica нехристианский и неримский, хотя, вероятно, он был составлен после крещения Хлодвиги. Он не был всеобъемлющей кодификацией и опустил многое, что было общеизвестно в то время; сейчас это делает его несколько загадочным. В нем можно найти перечни краж всех видов предметов, которые могли быть украдены, и различных повреждений, которые могли быть нанесены человеку, а также денежные суммы, которые должны быть выплачены в каждом случае в качестве искупления или компенсации. В таких расписаниях не ставилась во главу угла жизнь и имущество. Напротив, они были искренне задуманы как наиболее доступная защита элементарных прав человека и лучший метод мирного возмещения ущерба. Суммы, присуждаемые в качестве вергельда, были велики и исчислялись в зависимости от ранга убитого. Совершив убийство, человек мог погубить себя и даже своих кровных родственников (*Sippe*) и, конечно, в случае неспособности искупить вину мог попасть в рабство, умереть или оказаться вне закона.

Салический закон почти не затронут римским правом. От этого куска нетронутого тевтонизма кодексы других тевтонских народов распадаются на своды законов, частично романизированных, то есть подверженных влиянию провинциализированного римского права, действующего в той местности, где тевтонское племя нашло свой дом. Кодексы бургундов и вестготов на юге Франции являются примерами такого смешения тевтонского и романского права. С другой стороны, лангобардские кодексы, хотя и более поздние по времени, были даже сурово тевтонскими, в отличие от какого-либо влияния права завоеванного итальянского населения, к которому лангобарды относились с меньшим уважением, чем бургунды и вестготы к своим подвластным провинциалам. Более того, по мере того как франкское королевство распространяло свою власть на другие галло-тевтонские государства, различные тевтонские законы изменяли друг друга и стремились к единообразию. Естественно, доминирующее влияние оказывал закон франков, сначала салический, а затем частично производный от него рибуарский кодекс[368].

Эти тевтонские народы рассматривали право как относящееся к племени. У них не было осознанного намерения навязывать свои законы завоеванным. Когда вестготы основали свое королевство на юге Франции, у них не было мысли изменить законы галло-римских провинциалов, живших под властью вестготов; а вскоре после этого, когда франки распространили свою власть на все еще римские части Галлии, а затем на алеманнов, бургундов и вестготов, у них также не было мысли навязать свои законы ни галло-римлянам, ни тевтонам, ранее доминировавшим на данной территории. Это осталось верным даже в более поздний франкский период, когда Каролинги завоевали королевство лангобардов в Верхней Италии.

Действительно, для всех этих тевтонов, а также для римских провинциалов казалось само собой разумеющимся, что племенные или местные законы должны сохраняться среди

народов, к которым они принадлежали. Эти предположения и условия растущей Франкской империи вызвали, так сказать, более острую мобилизацию принципа, согласно которому каждому народу принадлежит свой закон. Провинциалы и тевтоны смешивались по всему франкскому королевству, и первым очевидным решением возникающих правовых проблем было утверждение, что провинциалы и тевтоны повсюду должны оставаться подвластными и иметь право на свой собственный закон, который, как предполагалось, должен был принадлежать им как личное достояние. Разумеется, такое решение становилось невыносимым, поскольку племенная кровь и разграничения исчезали, а люди перемещались по территории одного большого королевства. Архиепископ Агобард Лионский замечает, что можно было увидеть пять человек, сидящих вместе, каждый из которых подчинялся своему закону.^[369] Выходом из этой правовой путаницы было возвращение к идее закона и обычая как применимых к каждому человеку на определенной территории. Личный принцип постепенно уступил место этой концепции в течение девятого, десятого и одиннадцатого веков.^[370] Между тем в эпоху Меровингов и еще сильнее в эпоху Каролингов королевское право, в отличие от народного права, оказывало влияние на правовое единообразие во всей обширной конгломератной империи, признававшей власть франкского короля или императора. Королевское право могло проистекать из делегированных полномочий и вытекать из практики королевских чиновников; наиболее официально оно было обнародовано в капитуляриях, которые при Карле Великом достигли такого объема и значения. Некоторые из этих королевских указов касались только города или округа. Другие касались всего королевства, и последние не только являлись примерами законов, применяемых повсеместно, но и способствовали или предлагали согласовать законы, которые они не изменяли напрямую.

III

Римское право всегда существовало в Средние века. Провинциализированное и измененное, оно было вплетено в право и обычаи земель, где *говорили на языке д'оль*, и даже в обычное право земель, где *говорили на языке д'оль*. На той же территории он существовал и в *Breviarium* и его эпитомах. В Англии его было очень мало, а в Германии к востоку от Рейна - почти не осталось. В Италии он применялся, если не был вытеснен лангобардскими кодексами, и черпался из произведений, основанных на *Кодексе* и *Новеллах* Юстиниана. Но юриспруденция, содержащаяся в *Дигестах* Юстиниана, была забыта в Италии, как и в любой другой стране к северу от Альп, где кодификация Юстиниана так и не была обнародована. То, насколько классические формы римского права были известны или неизвестны, забыты или не забыты, не было случайностью, как в случае с кодексом или другими писаниями, случайно утерянными. Все зависело от более важных условий: достигло ли общество той стадии цивилизованной необходимости, которая требует применения передового торгового права, и были ли люди, способные понять и применить его. Эта потребность и способность к ее пониманию были тесно связаны друг с другом^[371].

История знания и понимания римского права в Средние века может быть сведена к рассмотрению источников, к которым обращались, а также степени и способа их использования от века к веку. В V веке, когда был обнародован Феодосиевский кодекс, право рассматривалось главным образом как мандат правителя. Кодекс Феодосия состоял из *constitutiones principum*. Как и основанный на нем *Breviarium*, и другие варварские кодексы римского права были изданы королями, как и кодексы тевтонского права. За законом люди обращались непосредственно к видимому правителю. *Право*, обоснованное мудростью обученных юристов, потеряло авторитет и интерес. Конечно, сто лет спустя

комиссия Юстиниана собрала в *Дигестах* свод юриспруденции; но даже в Италии, где была обнародована его кодификация, *Дигесты* остались невостребованными. Никогда еще официальная компиляция не имела такого влияния на свое время и такого могущественного значения для грядущих времен.

Breviarium стал кодексом римского права *par excellence* для стран, входящих в состав нынешней Франции. Вместе с прилагающимся к нему *Interpretatio* это был труд, свидетельствующий об интеллекте его составителей, чья главная забота заключалась в упорядочении и объяснении. Но время не было прогрессивным, и набирающий силу умственный упадок проявился в том, как обращались с *Breviarium* и как его использовали, а именно: эпитомизировали во многих эпитомах и практически вытеснили их. Здесь было двойное свидетельство упадка; ведь замена такого произведения подобными эпитомами свидетельствует о снижении уровня юридических знаний эпитомистов, а также о сужении социальных и коммерческих потребностей общества, для которого оригинальное произведение содержало многое, что уже не было полезным.

Конечно, были эпитомы и эпитомы. Такой труд, как *Epitome Juliani*, в котором хороший византийский юрист времен Юстиниана изложил суть "*Новелл*", был прекрасным компендиумом и заслужил ту славу, которую снискал. Менее значительными были поздние манипуляции с Кодексом Юстиниана, благодаря которым, очевидно, Кодекс был вытеснен в Италии. Одна из них - *Summa Perusina* девятого или десятого века, жалкое произведение, одно из самых слепых[372].

Кодекс Юстиниана и *Эпитома* Юлиана были снабжены глоссами, некоторые из которых относятся ко времени Юстиниана, но большая часть - более поздние. Глоссы к законодательству Юстиниана напоминают глоссы к *Бревиарию*, о котором уже шла речь. Иными словами, по мере того как столетия сменяются десятилетиями, глоссы отвечают более грубым потребностям: они становятся в основном переводами слов, часто взятых из "*Этимологий*" Исидора[373]. Действительно, многие из них, похоже, имели просто грамматический интерес, как если бы текст использовался в качестве пособия для изучения латинского языка.

Последнее замечание указывает на способ, с помощью которого очень поверхностное знакомство с римским правом поддерживалось на протяжении веков до двенадцатого: его обычно преподавали в школах, посвященных начальному обучению, то есть семи свободным искусствам. Во многих случаях преподаватели обладали лишь теми знаниями, которые они почерпнули у Исидора, этого друга каждого человека. То есть они не обладали специальными знаниями в области права, но передавали ученикам различные определения, точно так же как они могли обучать их названиям болезней и лекарств, список которых (и ничего более) они также могли найти у Исидора. Все было именно так, как и следовало ожидать. Начальное средневековое образование было по-детски энциклопедическим, и, в соответствии с методами и традициями переходных веков, все отрасли обучения были склонны обращаться к грамматике и риторике, превращаясь в лингвистические, так сказать, предметы для любопытных определений. Так случилось и с юриспруденцией, и с медициной. И все же некоторые из учителей могли иметь практическое знакомство с юридическими вопросами, разбираться в правовых документах и уметь их составлять.

Также обосновано утверждение, что в некоторых учебных центрах давалось существенное юридическое образование; можно даже говорить о школах права. Разрозненные сведения, относящиеся ко всем ранним средневековым периодам, свидетельствуют о том, что не было такого времени, когда в западной Европе нельзя было бы получить образование по римскому

праву. Если говорить о Франции, то римское право очень рано преподавалось в Нарбонне; в Орлеане оно преподавалось со времен епископа Теодульфа, современника Карла Великого, и, вероятно, преподавание его продолжалось еще долго. То же самое можно сказать и о Лионе, а в XI веке Анже славился изучением права.

Наши сведения менее обрывочны в отношении Италии, где в раннем Средневековье предоставлялись более широкие возможности для получения начального образования, и где римское право, с кодификацией Юстиниана в качестве основы, стало в целом законом страны. Нет оснований полагать, что его не преподавали. Современные упоминания свидетельствуют о существовании школы права в Риме во времена Кассиодора и после него, что подтверждается заявлением юриста Одофреда в XIII веке. В Павии школа права существовала во времена Ротари, законодательного лангобардского короля; зенита своей известности она достигла в одиннадцатом веке. Юридические науки также процветали в Равенне, но уступили восходящей звезде болонской школы в начале двенадцатого века.^[374] В этих и, несомненно, многих других городах^[375] студентов обучали юридической практике и формулам, а также преподавали некоторые основы римского права. Дошедшие до нас юридические документы различных видов предоставляют, особенно для Италии, множество доказательств постоянного применения римского права^[376].

Что касается достоинств и недостатков юридического образования в Италии и Франции, то представление об этом можно получить из различных руководств, которые были подготовлены либо для использования в школах права, либо для практиков. Однако из-за неопределенности их возраста и происхождения трудно связать их с определенным направлением обучения.

До начала двенадцатого века, или, во всяком случае, до последней четверти одиннадцатого, юридическая литература почти не проявляла оригинальности и критических способностей. Существуют глоссы, эпитомы и сборники выдержек, более или менее сжатых или спутанных из любого текста, который был у составителя перед глазами. Мало юриспруденческого интеллекта появляется в работах, которые, как известно, предшествуют концу одиннадцатого века; его нет, например, в эпитамах *Бревиария* и глоссах, относящихся к этому кодексу; его нет в тех работах итальянского происхождения, материал для которых был прямо или косвенно взят из *Кодекса* или *Новелл* Юстиниана, например, в *Summa Perusina* и *Lex Romana canonice compta*, обе из которых, вероятно, относятся к девятому веку. Такие сборники были составлены для практического использования или, возможно, в качестве пособия по обучению.

Таким образом, насколько можно судить по сохранившимся записям, правовое преподавание в любой школе в течение этого долгого периода вряд ли поднималось выше не критического и непросвещенного объяснения римского права, несколько средневекового и отклоненного от его классической формы и сути. Было также практическое обучение современным правовым формам и обычаям. Интерес к праву не поднимался выше практических нужд, как и способность к чему-то большему, чем механическое изучение вопроса. Изучение права находилось на одном уровне с другими интеллектуальными явлениями того времени.

Вopusкуле^[377], написанном вскоре после середины XI века, Петр Дамиани недвусмысленно, хотя и несколько враждебно, свидетельствует об изучении права в Равенне; и очевидно, что в его время юридические науки развивались как во Франции, так и в Италии. Говорить более определенно небезопасно из-за трудностей с определением времени и места появления некоторых довольно известных произведений юридической

литературы, которые демонстрируют заметный прогресс по сравнению с теми, которые можно с уверенностью отнести к более раннему времени. Речь идет о *Petri exceptiones* и *Brachylogus*. Критические вопросы, связанные с первым, слишком сложны, чтобы излагать их здесь. И время, и место его создания являются предметом спора. Приписываемые даты варьируются от третьей четверти XI века до первой четверти XII, что имеет большое значение, поскольку начало XII века отмечено подъемом Болонской школы. Что касается места, то одни ученые по-прежнему придерживаются юга Франции, другие - Павии или Равенны. В целом, весомые аргументы склоняются в пользу Италии и даты не далее 1075 года[378].

Petrus, как его обычно называют, составлен на основе непосредственно предшествующих и все еще сохранившихся компиляций. Составитель желал дать полное, если не систематическое, изложение права, принятого и одобренного в его время, то есть римского права, несколько средневекового по тону и с некоторыми посторонними элементами из лангобардских кодексов. Конечными римскими источниками были кодификация Юстиниана и все ее части, *Дигесты*, *кодексы* и *новеллы*, последние в том виде, в котором они были приведены в "*Эпитоме*" Юлиана. Цель составления указана в Прологе,[379] который по существу гласит следующее:

"Поскольку по многим причинам, из-за больших и разнообразных трудностей в законах, даже доктора законов не могут без труда прийти к определенному мнению, мы, принимая во внимание оба закона, то есть *jus civile* и *jus naturale*, излагаем решение споров под ясными и понятными главами. Все, что найдено в законах бесполезного, недействительного или противоречащего справедливости, мы попираем ногами. Все, что было добавлено и непременно соблюдено, мы излагаем в полном смысле этого слова, чтобы ничто не выглядело несправедливым и не вызывало апелляции к твоим суждениям, Одило;[380] но все могло бы послужить во благо справедливости и хвалы Божьей".

Расположение тем в "*Петре*" вряд ли свидетельствует о каком-либо четком замысле. Однако суть излагается хорошо. Если есть вопрос, требующий решения, он четко сформулирован, и решение, к которому пришли, может быть интересным. Например, кажется, возник случай, когда сын одного из умерших завещателей завладел всем имуществом, исключая детей двух умерших дочерей. Сыновья одной дочери согласились. Сыновья другой дочери *per placitum et guerram* заставили своего дядю отказаться от своей доли. После этого покорные двоюродные братья потребовали поделиться выигранным. Прежние соперники воспротивились, ссылаясь на то, что последние не оказывали им никакой помощи в борьбе и что они получили только свою долю. Решение было таково, что бездействующие кузены могут требовать свое наследство от того, кто им владеет, и должны получить свою долю в том, что выиграли; но что последние могут встречными исками заставить их оплатить свою долю необходимых расходов на предыдущий конкурс[381].

Иногда *Петру* кажется, что он выводит общую норму права из очевидных примеров ее применения в Кодификации Юстиниана. В нем предписываются определенные формальности при составлении завещания, усыновлении сына или освобождении раба. Из них *Петрус* выводит общий принцип, согласно которому там, где закон предписывает формальности, сделка недействительна, если они пропущены.[382] В целом, несмотря на несистематизированное расположение тем, работа представляет собой прогресс в правовом интеллекте по сравнению со средневековыми правовыми сочинениями ранее середины одиннадцатого века.

Если *Petrus* был приспособлен для использования на практике, то *Brachylogus*, с другой стороны, явно был книгой начального обучения, созданной по образцу *Институций* Юстиниана. Но в ней использовалась вся его кодификация, а *новеллы* - только в том виде, в каком они были изложены в "*Эпитоме*" Юлиана. Заметно также влияние *Бревиария*, что может навести на мысль о том, что трактат был написан в Орлеане или его окрестностях, поскольку *Бревиарий* не использовался в Италии, в то время как кодификация Юстиниана была известна во Франции уже к концу XI века. Начало двенадцатого - это дата, которую обычно дают "*Брахилогу*". Он не принадлежит к болонской школе глоссаторов, а скорее непосредственно предшествует ей, где бы он ни был составлен[383].

Брахилог, как книга Институций, выгодно отличается от своего образца, от языка которого он отходил по своему усмотрению. Оба произведения разделены на четыре *либра*, но *либры* *Брахилога* лучше соответствуют логическому делению закона. Кроме того, часто автор "*Брахилога*" разбивает главы "*Институций*" Юстиниана и излагает предмет под более подходящими заголовками. Иногда изложения более древнего труда улучшаются путем перестановки. Определения *Brachylogus* отличаются краткостью и лаконичностью, вплоть до ошибок. Часто изложение хорошо приспособлено к целям учебника для начальной школы,[384] который должен был дополняться устным обучением. В целом работа показывает, что автор больше не обременен массовостью или продвинутой своими источников. Он грамотно излагает их суть и мыслит самостоятельно. Он не компилятор, и его работа достигла ранга трактата.

Достоинства *Brachylogus* как элементарного учебника превосходят достоинства так называемой *Summa Codicis Irnerii*, книги, которая может означать начало болонской школы права и даже быть сочинением ее основателя. В пользу этого авторства приводится множество аргументов.[385] В иных случаях книгу считали произведением последних дней существования школы права в Риме, незадолго до того, как она распалась в результате какой-то катастрофы, о которой сохранилось мало сведений. В таком случае работа относилась бы к последним годам одиннадцатого века, тогда как авторство Ирнерия относилось бы ее к началу двенадцатого. Во всяком случае, его ясная юридическая аргументация исключает вероятность более раннего происхождения.

Эта "*Сумма*" представляет собой изложение римского права в соответствии с расположением и названиями *Кодекса* Юстиниана, но с широким использованием *Дигест*. Таким образом, она содержит римское юриспруденционное право, и ее можно рассматривать как всеобъемлющий учебник для студентов-юристов, который, очевидно, лег в основу курса лекций, где эти темы рассматривались более подробно.[386] Владение автором своим материалом восхитительно, а его изложение мастерски. Был ли он Ирнерием или кем-то другим, он был великим учителем. Его работу можно назвать также академической, поскольку его точка зрения всегда остается юстиниановской, хотя он ограничивает свое изложение теми темами, которые представляли живой интерес для двенадцатого века. Основное место занимает частное материальное право, но также излагаются процессуальные нормы и затрагивается уголовное право. Автор оценивает историческое развитие римского права и характер его различных источников - преторского права, *constitutiones principum* и *responsa prudentium*. Он также демонстрирует независимость, уважение к юридическим аргументам и требованиям справедливости. Хотя он излагает *jus civile*, его изложение и утверждение следуют велениям *jus naturale*.

"Установленные законы следует понимать благожелательно, чтобы сохранить их дух и не допустить их отступления от справедливости; ибо судья признает постановления законными, если они соответствуют принципам справедливости (*ratio equitatis*)..... Толкование иногда

бывает общим и императивным, как, например, когда его провозглашает законодатель: тогда оно должно применяться не только к тому вопросу, в отношении которого оно провозглашено, но и ко всем подобным случаям. Иногда толкование является императивным, но только для особого случая, как, например, толкование, которое объявляют те, кто выносит решение по какому-либо делу. Тогда оно должно быть принято в этом деле, но не в подобных случаях; ведь не прецедентами, а законами регулируются вопросы. Есть и другой вид толкования, который никого не обязывает, - это толкование, которое дают учителя, разъясняющие двусмысленный закон, ибо, хотя оно может быть приемлемым, поскольку обосновано, оно все же никого не принуждает. Ибо всякое толкование должно быть сделано так, чтобы не отступать от справедливости, чтобы избежать всякого абсурда и не открыть двери для обмана"[387].

Надо полагать, что столь лаконичные высказывания были разъяснены и уточнены в лекциях автора. Но даже в таком виде они представляют собой изложение римских принципов толкования. Не только во времена Римской империи, но и в средневековые времена римский юрист или канонист не оказывал того почтения к прецеденту, которое испытывает английский или американский судья. Отрывок из *Кодекса*, который излагал Ирнерий, повелевает, чтобы судья при решении дела следовал законам и рассуждениям великих юристов, а не решению аналогичного спора.

Поскольку автор "*Суммы*" взвешивает справедливость, разумность и удобство законов и сравнивает их между собой, его книга является трудом по юриспруденции. Ее достоинства можно заметить в обсуждении *владения* и вытекающих из него прав. Писатель только что объяснял *usucapio*, институт *jus civile*, строго говоря, посредством которого римский закон в некоторых случаях защищал и, по истечении трех лет, совершенствовал право собственности, которое человек добросовестно приобрел у продавца, не являвшегося собственником:

"Теперь мы должны обсудить *соотношение possessionis*. *Usucapio* в *jus civile* зависит от владения, а владение по *jus naturale* может брать свое начало во владении. Существует множество различий в способах приобретения владения, которые необходимо учитывать. И поскольку в *конституциях* и *responsa prudentium* приводятся различные доводы в отношении владения, мои коллеги просили меня разъяснить этот важный и неясный предмет, в котором смешаны *соотношения* как гражданского, так и естественного права. Поэтому я постараюсь сделать все возможное. Прежде всего необходимо рассмотреть, что такое владение, как оно приобретается, сохраняется или утрачивается. Владение (здесь автор следует за Паулусом и Лабео в *Дигестах*) - это как когда ноги стоят на вещи, когда тело естественным образом опирается на тело. Приобрести владение - значит начать владеть. Здесь рассматривается как факт, так и право. Факт возникает через нас самих или нашего представителя. Это понимается по-разному в отношении движимого имущества и земли; движимое имущество мы берем в руки, но мы вступаем во владение фермой, придя на нее с этим намерением и ухватившись за дерн. Намерение владеть имеет решающее значение. Так, кольцо, вложенное в руку спящего, не является владением из-за отсутствия намерения с его стороны. Вы обладаете естественным образом, когда умом и телом (своим или другого человека, который вас представляет) вы держите или сидите на нем с намерением обладать. Телесными вещами вы владеете надлежащим образом, а также приобретаете их в собственность своей собственной рукой или рукой вашего представителя. Таким же образом вы удерживаете их. Бесплотными вещами нельзя владеть, говоря правильно, но гражданское право предоставляет квазивладение ими".

Затем следует обсуждение лиц, через которых другой может иметь владение, и различных способов обладания *longa manu* без фактического прикосновения:

"Одно дело, когда владение начинается с тебя, и другое - когда оно переходит к тебе от предшествующего владельца: ведь владение начинается тремя способами: занятием, присоединением и передачей. Вы занимаете вещь, которая никому не принадлежит. Присоединением вы приобретаете владение двумя способами. Таким образом, можно овладеть приращением, как плодом служанки твоей; или же приращение состоит в соединении с более крупной вещью, которая принадлежит тебе, как, например, когда аллювий откладывается на твоей земле. И снова владение переходит к вам".

добровольно или иным образом. Теперь он обсуждает различные способы приобретения владения путем передачи, затем природу *justa* или *injusta causa*, с которой может начаться владение, и влияние на права собственника, а затем некоторые вопросы, более характерные для времени Юстиниана. После этого он переходит к утрате владения и в заключение говорит, что постарался охватить весь предмет, а все, что было упущено или недостаточно рассмотрено, он просит отнести на счет *человеческой некомпетентности*. Рассуждения выглядят как тщательно прорисованный конспект, который его лекция должна расширить^[388].

Знание и понимание римского права в средневековые века следует рассматривать в совокупности с общим прогрессом интеллектуальных способностей в те же периоды. Тогда рост юридических знаний проявится как часть средневекового развития, как одна из фаз расцвета средневекового интеллекта. Ведь изучение римского права проходит этапы, аналогичные тем, через которые Средневековье достигло понимания и освоения других частей своего великого наследия, доставшегося ему от классической античности и христианства Отцов. Напомним: римское право, адаптированное, или, если угодно, испорченное, воплощенное и известное главным образом в своих поздних узаконенных формах, никогда не было неприменимо, и его изучение не было полностью прекращено. Оно составляло большую часть права Италии и южной Франции; в этих двух регионах его изучением также меньше всего пренебрегали. Мы уже отмечали поверхностный и преимущественно лингвистический характер глосс, которые в эпоху раннего Средневековья вставлялись или писались на полях книг, из которых черпались источники, а также грубый и варварский характер ранних сводок и компиляций. Они помогали грубому практическому знанию закона. Постепенно обработка становится более интеллектуальной, приближаясь к уровню того, из чего делались выдержки или что использовалось. На протяжении XI века очевидно, что социальные условия требовали и способствовали росту правовых знаний; и в конце этого столетия появляется отнюдь не глупый сборник - *Petri exceptiones*, и, возможно, такое довольно толковое руководство для элементарного обучения, как *Brachylogus*. Эти работы свидетельствуют о том, что обучение праву совершенствовалось. У нас также есть редкие упоминания о школах права в Риме, Равенне, Орлеане. Затем мы сталкиваемся с *Summa Codicis*, названной Ирнерием, неопределенного происхождения, как и *Petrus* и *Brachylogus*. Но нет нужды уточнять место и дату ее написания, чтобы понять, насколько она продвинута в области правоведения, настоящей юриспруденции. Автор был мастером права, искусным в его изложении, и его устное преподавание должно было быть высокого уровня. С помощью этой книги мы, несомненно, прикоснулись к прочным истокам величайшей из средневековых школ римского права.

Ее резиденцией была Болонья, один из главных центров гражданской и торговой жизни Ломбардии. Сами лангобарды проявили стойкий правовой гений: их собственные тевтонские кодексы, принятые в Италии, сохранились в этой стране римского права и

обычаев. В Павии, юридическом центре Ломбардии, лангобардская кодификация почти достигла своей собственной юриспруденции. Положения различных кодексов сравнивались и сводились воедино в своего рода *Конкордии* уже в IX в.^[389] Возможно, соперничество с лангобардским правом побудило бы сведущих в римском праве к более активным усилиям по его изложению и доказательству его превосходства. Кроме того, все стороны гражданской жизни и культуры процветали в этом регионе, где новые коммерческие отношения требовали соответствующего прогресса в праве, и особенно лучшего знания римского права, которое одно только и позволяло регулировать их.

Когда длительный процесс развития человечества приближается к своей кульминации, продвижение вперед становится настолько быстрым, что создается впечатление внезапности происходящего, внезапного скачка вверх человеческого духа. Скорость движения, кажется, возрастает по мере приближения к вершине. Можно легко найти примеры, например, пятый век до Рождества Христова в греческом искусстве, или четвертый век в греческой философии, или снова совершенство, которого так быстро достигла средневековая немецкая поэзия примерно в 1200 году. Но не может ли кажущаяся внезапность явления объясняться недостатком информации о предшественниках, а вспышка конечного достижения даже затмевать то, что было до него? Однако на самом деле, когда движение приближается к своей кульминации, оно может стать более стремительным. Ведь по мере того, как содействующие энергии и благоприятные условия встречаются в соединении, их совместное действие становится более эффективным. Силы освобождаются от помех и черпают помощь друг у друга. Таким образом, когда постепенный рост интеллектуальных способностей сочетается с обстоятельствами, которые предлагают справедливое поле для деятельности, и жизненными призами в качестве награды, быстрый рост силы может проявиться в новой и своевременной продуктивности.

Это можно объяснить тем, как, по-видимому, внезапно возникла болонская школа римского права, что, как следует отметить, произошло незадолго до достижения Грациана в области канонического права, что совпало с появлением романа Петра Ломбарда "*Книги приговоров*".^{390]} Подготовка, хотя и неясная, существовала; и школа после своего возникновения прошла через стадии развития, достигнув наилучших результатов, а затем перешла в состояние застоя, если не упадка. Ирнерий, по-видимому, был ее первым мастером; о его жизни мало что известно. Он был уроженцем Болоньи. Его имя как *causidicus* прикреплено к государственному документу 1113 года. После этого он оказывается на службе у германского императора Генриха V. После 1118 года у нас нет никаких достоверных сведений о нем, хотя нет оснований полагать, что он не жил и не работал еще несколько лет. Он преподавал искусство в Равенне и Болонье, а затем учился или, возможно, серьезно изучал право. Но его карьера как преподавателя права, несомненно, началась до 1113 года, когда он впервые встречается как человек дела. Сведения сходятся в том, что именно ему приписывают основание школы.

Если только уже упомянутая *Summa Codicis* и книга *Quaestiones* действительно не принадлежат ему, его глоссы на *Дигесты*, *Кодекс* и *Новеллы* Юстиниана - это все, что мы имеем о нем;^[391] об остальном мы знаем по сообщениям. Сами глоссы указывают на то, что этот юрист был грамматиком и использовал знания своей прежней профессии при изложении закона. Его подстрочные глоссы - это объяснения слов, и, похоже, они представляют собой его раннюю, более предварительную работу, когда он сам постигал смысл закона. А маргинальные глоссы представляют собой краткие изложения отрывков, к которым они приложены, и, возможно, относятся ко времени его более полного владения юридическим материалом. Кроме того, они свидетельствуют о критическом рассмотрении

текста и даже о первоначальной связи, которую отрывок в *Дигестах* имел в работе юриста, из которой он был взят. Некоторые из них свидетельствуют о понимании хронологической последовательности источников римского права, *например*, о том, что правотворческая власть существовала в народе, а затем перешла к императорам. Эти глоссы Ирнерия представляют собой явный прогресс в юриспруденции по сравнению с любым предыдущим юридическим комментарием, последовавшим за *Interpretatio*, приложенным к *Breviarium*. В его планы также входило снабдить свои рукописи *Кодекса* выдержками из текста *Новелл*, а не из *Эпитомы Юлиана*. Он также предстает как юрист, сведущий в юридической практике. Он написал книгу форм для нотариусов и трактат о судопроизводстве, ни один из которых не сохранился[392].

О достижениях болонской школы можно более полно судить по дошедшим до нас трудам некоторых ее главных представителей в следующих за Ирнерием поколениях. Достойным из них был Плацентинус, уроженец Пьяченцы. Год его рождения неизвестен, но он умер в 1192 году, после предположительно полной жизни, прошедшей в основном как ученик и учитель права. Он преподавал в Мантуе и Монпелье, а также в Болонье. Он был опытным юристом и любителем классической литературы. Его труд под названием *De varietate actionum* был, по-видимому, первой попыткой изложить римское право в форме, не соответствующей источникам.[393] Он открывает свой трактат аллегорией о благородной даме, высокой Юриспруденции, в кругу которой толпилось множество жаждущих сладостных и благородных речей. Плацентин приблизился и получил от нее книгу, которую теперь дарит другим"[394]. Эта небольшая аллегория напоминает *De consolatione* Боэция или, если угодно, *De nuptiis Philologiae* Капеллы.

Самой замечательной из сохранившихся работ Плацентина является его "Сумма" из *Кодекса Юстиниана*. Его автобиографическая *проэма* показывает, что он не лишен чувства собственного достоинства, и рассказывает, почему он взялся за эту работу. Сначала он думал завершить "Сумму" Рогерия, более древнего глоссатора, но затем решил отложить эту книгу и составить полную "Сумму" *Кодекса* самостоятельно, от начала и до конца. Это, по милости Божией, он и сделал; это дело его собственных рук, от головы до пят, и все материалы его собственные, не заимствованные. Затем он написал для начинающих *Сумму Институтов*. После этого он вернулся в свой город и вскоре отправился в Болонью, куда его позвали. "Там в цитадели (в замке) в течение двух лет я излагал студентам законы; я довел других учителей до порога зависти; я опустошил их скамьи от учеников. Я открыл потаенные места закона, я примирил противоречия в законах, я раскрыл самые сильные тайны". Его успех был велик, и его попросили продолжить курс лекций. Он согласился и пробыл там еще два года, а затем вернулся в Монпелье, чтобы составить "Сумму *Дигест*".[395] Если Плацентинус и говорит о своем труде свысока, то его превосходство оправдывает его. Его заслуженная репутация юриста и ученого сохранилась надолго.

Quaestiones, Distinctiones, Libri disputationum, Summae из *Кодекса* или *Институций*, а также другие юридические труды сохранились от болонской школы в значительном количестве. Имена этих людей почти бесчисленны, и многие из них пользовались в свое время большой известностью как юристы и как люди дела. Мы можем упомянуть Азо и Аккурсия, которые появились немного позже. Имя Азо встречается в публичных документах с 1190 по 1220 год, и, возможно, он пережил последнюю дату на несколько лет. Его труды были настолько объемны и совершенны, что превосходили труды его предшественников. До наших дней сохранились его глоссы, "*Лекции по Кодексу*", "*Суммы Кодекса и Институций*", "*Вопросы*" и "*Брокарда*", последняя из которых представляет собой своеобразный труд, излагающий общие юридические положения и противоречащие им. Глоссы Азо были настолько

полными, что представляли собой непрерывное изложение всего законодательства Юстиниана. Его "*Суммы Кодекса*" и "*Институции*" вытеснили из употребления "*Суммы Плацентина*", что мы отмечаем с улыбкой[396].

Никто из глоссаторов не известен лучше, чем Аккурсий. Он предстает перед нами как флорентиец, очевидно, сын крестьянина. Он умер стариком, богатым и знаменитым, около 1260 года. Его учителем был Азо. В 1252 году он был подестой Болоньи, что свидетельствует об уважении, которым его пользовались люди. Флорентийский историк Виллани описывает его как человека мужественного вида, серьезного, задумчивого, даже меланхоличного, как будто постоянно размышляющего; человека с блестящими талантами и необыкновенной памятью, трезвого и целомудренного в жизни, но любящего благородные одеяния. Его слушатели впитывали законы жизни из его облика и манер не меньше, чем из его уст.[397] В конце жизни он удалился на свою виллу и там в тишине работал над своей великой *Глоссой* до самой смерти.

Эта знаменитая, возможно, слишком знаменитая, *Glossa ordinaria* представляла собой сборник и, как оказалось, окончательный вариант глосс его предшественников и современников. Он опирался не только на их глоссы, но и на их "*Суммы*" и другие труды. Он добавил много своего. Как ни велик был этот подвиг, но несколько омертвевший талант компилятора проявился в результате, который сгладил индивидуальные труды стольких юристов. Она сразу же вошла во всеобщее употребление в судах и за их пределами; ведь это был полный комментарий к юстиниановскому праву, настолько полный и удобный, что отпала необходимость в глоссах более ранних авторов. Эта книга стала поворотным пунктом в развитии болонской школы, после чего ее продуктивность снизилась. Ее работа была закончена: *Кодексы*, *новеллы* и, прежде всего, *Пандекты* были спасены от забвения и полностью разъяснены, насколько это было интересно. Когда труды школы были удобно собраны в одной огромной *глоссе*, не было никакого жизненного побуждения делать эту работу снова. Школа глоссаторов *стала функционировать*. Естественно, что с уменьшением числа желающих, уменьшилась и производительность. Оставалось только глоссировать глоссы - эпигонский труд, который не привлекал талантливых людей. Более того, обращение к старым глоссам, а не к оригинальному тексту, как к предмету толкования, не способствовало прогрессу в понимании последнего.

И все же на какое-то время в школе глоссаторов забрезжило дыхание жизни. Там был знаменитый человек, гуманист по имени Чино, чья прекрасная гробница до сих пор привлекает в Пистойю любителей прекрасного. Чино был также юристом, и ему выпало быть учителем того, чье имя не имеет себе равных среди легистов Средневековья. Это был Бартолус, родившийся, вероятно, в 1314 году в Сассоферрато в герцогстве Урбино. Он был ученым, знатоком геометрии и иврита, а также человеком дела. Он преподавал право в Пизе и Перудже, и в последнем из названных городов он умер в 1357 году, не дожив до сорока четырех лет. Бартолус написал и составил полные комментарии ко всему *Корпусу гражданского права*; при этом он не создал ни одного труда, отличающегося по своему характеру от работ своих предшественников. Более того, между ним и сводом законов встала огромная масса уже существующих глосс и комментариев, через которые он не всегда проникал в подлинный *свод*. Тем не менее, его труды были вдохновлены энергией живой природы, и он вносил в свои комментарии свежие мысли[398].

Школа глоссаторов представила Европе полное римское право. Тщательное и критическое толкование текста кодификации Юстиниана, прежде всего *Дигест*, было их великой заслугой. Выполняя ее, эти юристы также занимались самообразованием и развивали свой интеллект. Они также собрали в *Summae* результаты своего обучения праву. Эти труды

облегчали изучение права и оттачивали способности студентов и профессоров. Книги *Quaestiones*, юридические диспуты, работы по юридическому процессу и формулам служили тем же целям.^[399] Этим людям не хватало исторических знаний. Тем не менее они сравнивали *Дигесты*, *Кодексы* и *Новеллы*; они пытались восстановить чистоту текста; они взвешивали и излагали. Их интеллектуальные усилия были направлены на овладение римской юриспруденцией: их труды стали возрождением юриспруденции; а тот факт, что они часто были не только профессорами, но и людьми дела, не позволял им игнорировать практическое значение тех вопросов, которым они учили.

Работу глоссаторов можно сравнить с работой философов-теологов XIII века - Александра Хейльского, Альберта Магнуса, Фомы Аквинского, - которые завоевывали для мира новое и всеобъемлющее знание Аристотеля. И юристы, и философы в разных сферах своей деятельности провели более глубокое изучение и достигли более полного знания огромного массива античной мысли, чем это представляли себе предыдущие средневековые века. Более того, толкование *Corpus juris* было столь же успешным, как и толкование Аристотеля. На самом деле оно было более надежным, поскольку было свободнее от отклонений религиозных мотивов. Никакие соображения о согласии или несогласии с Писанием не мешали глоссаторам толковать *Дигесты*, хотя, возможно, они были заинтересованы в том, чтобы найти поддержку политическим взглядам, которых они придерживались в отношении претензий императора и папы. Но это не беспокоило их так сильно, как мнение Аристотеля о том, что Вселенная вечна, беспокоило Альберта и Аквинского.

IV

Церковь с момента своего первого признания Римской империей жила по римскому праву;^[400] и конституции, защищающие ее власть, были большими и обширными до падения империи. Константин, конечно, и не мечтал о знаменитом "Доношении Константина", подделанном в более позднее время, но его постановления вполне справедливо положили начало карьере великой средневековой католической церкви, которая должна была принести ей большее господство, чем было дано в этой псевдо-хартии ее власти. Ряд постановлений Константина был сохранен в Феодосийском кодексе, в котором были прозорливо изложены полномочия и привилегии церкви и духовенства.

Феодосийский кодекс освободил имущество Церкви от большинства фискальных обременений, а духовенство - от налогов, от государственной и военной службы и от многих других обязательств, которые иногда в кодексе объединяются под названием *sordida munera*. Церковь могла получать всевозможные завещания и наследовать имущество тех священнослужителей, которые не оставили в живых ближайших родственников. В целом имущество церкви было неотчуждаемым, а духовенству предоставлялось множество особых гарантий. Рабы могли быть отпущены на волю в церкви. Церковные здания были объявлены убежищами от преследователей - привилегия, перешедшая к церквям от языческих фанатов и статуй императоров. Конституция за конституцией обрушивались на врагов Церкви. В Кодексе Феодосия есть одна глава, содержащая шестьдесят шесть конституций, направленных против еретиков, совокупным результатом которых было лишение их если не жизни и имущества, то, по крайней мере, защищенного правового существования.

Огромное значение имело признание со стороны империи законности епископской юрисдикции. Ни один епископ не мог быть вызван в светский суд в качестве ответчика или принужден к даче показаний. Ложное обвинение одного из священнослужителей делало обвинителя позорным. Все вопросы, касающиеся религии и церковной дисциплины, могли

рассматриваться только в епископском суде, который также обладал полномочиями по рассмотрению споров между духовенством. Он также был открыт для мирян для разрешения гражданских споров. Повеление не обращаться к закону перед язычниками пришло от Павла (1 Кор. vi.), и вместе с отрезанным и гонимым состоянием ранних христианских общин может рассматриваться как дальний источник епископской юрисдикции, которая, таким образом, с божественной санкции имела тенденцию распространять свой арбитраж на все виды юридических споров.^[401] Конечно, в христианской Римской империи власть Церкви, а также ее привилегии опирались на имперское право. Однако императоры скорее признавали, чем фактически создавали церковную власть. И когда империя распалась, Церковь стояла непоколебимо перед падением имперского правительства и могла поддерживать себя в новых тевтонских королевствах.

Конституции христианских императоров не становились от своей силы и действительности церковным или каноническим правом - правом, относящимся к христианам как таковым, и особенно к Церкви и ее функциям. Источником этого закона был Бог; Церковь была его декларативным органом. Для того чтобы любой светский закон мог стать законом Церкви, требовалось его принятие со стороны Церкви.

Каноническое право может быть включено в богословие или ограничено законом об организации и функциях Церкви, взятым в широком смысле как включающий мирян в их отношениях к религии Христа.^[402] Очевидная часть исходит непосредственно от Христа, через Ветхий Завет, а также Новый. Другая часть, причем гораздо большая, исходит от Его основания, Церкви, под руководством Его Духа, и может дополняться и изменяться Церковью из века в век. Она выражается в обычаях, всеобщих и установленных, и в письменной форме содержится в трудах Отцов, в постановлениях Соборов, в декретах Пап, в конкордатах и конвенциях со светскими властями. С самого начала каноническое право молчаливо или явно принимало конституции христианских императоров, касающиеся Церкви, а также римское право в целом, по которому Церковь жила в своих гражданских отношениях.

Церковь возникла в Римской империи, и кто скажет, что ее удивительно эффективная и полная организация в конце патристического периода не была окончательным творением юридического и конструктивного гения Рима, вновь вдохновленного духом христианства? Но центр интересов был перенесен с земли на небо, а человеческие цели были переосмыслены Евангелием и его пониманием, достигнутым христианскими врачами. Очевидно, что раз идеалы Церкви должны были отличаться от идеалов Римской империи, то и право, которое она принимала или развивала, должно было иметь идеалы, отличные от идеалов римского права. Если великие римские юристы создали правовую формулировку и отправление правосудия, адекватные высокоразвитым социальным и коммерческим потребностям римских граждан, то право Церкви, хотя и могло заимствовать из этой системы фразы, правила и даже общие принципы, не могло не вложить в них новый смысл. Например, постоянное стремление воздать каждому должное, которое в римском праве было *justitia*, может быть связано с другими соображениями, когда главной целью закона является спасение души, а не справедливое распределение благ этого мира. И опять же, какое новое значение могут иметь *честная жизнь* и *незыблемость* языческой правовой этики. *Honeste vivere* могло бы означать не совершать грехов, угрожающих душе; *alterum non laedere* приобрело бы значение не делать другому ничего, что могло бы помешать его продвижению к спасению. Ущерб, нанесенный человеку в его мирской жизни, был менее важен.

Кроме того, христианство, хотя и задумывалось как религия для всего человечества, было основано на определенном кодексе и откровении. Основное изложение содержалось в

канонических книгах Ветхого и Нового Заветов. Они были предназначены для всех людей, имели универсальное применение и обладали неоспоримой достоверностью и истинностью. Здесь было некоторое соответствие концепции *jus gentium* как представителя универсальных принципов справедливости и целесообразности, а значит, эквивалента *jus naturale*. В переносе этой концепции на закон Христа было нечто логически необходимое. Как говорит Грациан в начале своего *Decretum*: "Это *jus naturae*, содержащееся в Законе и Евангелии, по которому каждому предписано поступать с другим так, как он хотел бы, чтобы поступали с ним, и запрещено причинять ему то, чего он не желает себе". Поскольку Закон и Евангелие представляют собой окончательный закон жизни для всех людей, они являются *par excellence jus naturae*, а также *lex divina*. Грациан цитирует Августина: "Divinum jus in scripturis divinis habemus, humanum in legibus regum."^[403] И затем добавляет: "Своим авторитетом *jus naturale* преобладает над обычаем и конституцией. Все, что в обычаях или писаниях противоречит *jus naturale*, должно быть признано тщетным и недействительным". И снова он говорит более определенно: "Поскольку, таким образом, естественный закон ничего не повелевает, кроме того, что Бог желает, и ничего не запрещает, кроме того, что Бог запрещает, и поскольку в каноническом Писании нельзя найти ничего, кроме того, что содержится в божественных законах, законы будут покоиться на божественной природе (*divine leges natura consistent*). Очевидно, что все, что противоречит божественной воле или каноническому Писанию, также противоречит естественному праву. Поэтому все, что должно уступать божественной воле, Писанию или божественным законам, над этим должно преобладать *естественное право*. Поэтому все церковные или светские конституции, противоречащие естественному праву, должны быть исключены"^[404].

Каноническое право - это огромное море. Его рост, вековое накопление агломератов, систематизация его огромного содержания долгое время были предметом споров и ученых. Его источники были столь же многообразны, как и источники римского права. Сначала Писание и ранние квазиапостольские и псевдоапостольские писания; затем традиции примитивного христианства и труды Отцов; также церковные обычаи, давно принятые и законные, и, наконец, два великих письменных источника - декреталии или решения пап и постановления соборов. С патристических времен составлялись сборники последних. Эти сборники из хронологических постепенно приобрели тематическое и более системное расположение, которому составители стали следовать более полно после начала десятого века. Решения пап также были собраны, а затем присоединены к концилиарным сборникам и расположены по тому же тематическому плану.

Во всех них встречались неаутентичные материалы, которые принимались так, как будто их псевдоавторство или псевдоисточник были подлинными. Но в бурные времена девятого века, последовавшие за смертью Карла Великого, метод аргументации с помощью поддельных авторитетов оказался исключительно творческим. Он позволил создать два шедевра, получивших всеобщее признание. Первым был сборник подложных капитуляриев, приписываемых Карлу Великому и Людовику Благочестивому, и якобы принадлежавший перу некоего Бенедикта Левита, дьякона Майнцской церкви, работавшего в середине века. Гораздо более известной и важной была книга "*Подложные декреталии*", собранная и в значительной степени написанная, то есть подделанная, примерно в то же время, вероятно, в епархии Реймса, и выдаваемая за работу святого Исидора Севильского. В нем содержалось множество поддельных писем первых пап и других поддельных материалов, включая Послание или "Донацию" Константина, а также подлинные папские письма и декреты концилиариев. Эти поддельные сборники были приняты соборами и папами и вошли в последующие компиляции.

Начиная с X века и далее было создано множество таких сборников, все они были некритичны в отношении подлинности взятого материала, часто плохо упорядочены и противоречивы. Им суждено было быть вытесненными великим трудом, в котором проявились лучшие методы и более высококвалифицированный интеллект, развивавшийся в Болонской школе в первой половине двенадцатого века. Его автором был Грацианус, монах монастыря святого Феликса в Болонье. Он был младшим современником Ирнерия и Петра Ломбардского. Легенда с полным основанием считает его братом последнего, поскольку составитель этих эпохальных "*Сентенций*" представляет собой тот же этап в освоении патристического богословского наследия Средневековья, что и Грациан в работе над каноническим правом. Ломбардские "*Сентенции*" стали систематическим и даже гармоничным изложением богословия Отцов на их родном языке, а столь же бессмертный "*Decretum*" Грациана выполнил аналогичную работу для канонического права. Именно под этим названием известна его работа, но не под тем, которое он ей дал. По-видимому, это было *Concordia discordantium canonum*, что свидетельствует о методичности изложения материала и стремлении примирить противоречивые положения.

Первая часть *Декрета* была озаглавлена "*De jure naturae et constitutionis*". В ней излагаются источники права, устройство и управление Церкви, рукоположение и причисление к клиру, избрание и посвящение епископов, полномочия легатов и примасов. Во второй части рассматривается процедура церковных судов, а также закон, регулирующий имущество Церкви, закон о монашестве и брачном договоре. Третья часть посвящена таинствам и литургии.

Обычный метод Грациана заключается в следующем: Он начинает с авторитетного предложения. Если он находит его общепризнанным, то оно считается действительным. Но если есть противоположные утверждения, он пытается примирить их, либо указывая на разницу в дате (ведь закон Церкви может быть прогрессивным), либо показывая, что одно из противоречивых правил имеет лишь местное или иное ограниченное применение, либо что первое предложение является правилом, а остальные - исключениями. Если ему все же не удастся установить согласие, он ищет, какому правилу следовали в Римской церкви, и принимает его как авторитетное. Таким образом, правило становится определенным, и он переходит к подразделениям и различиям, рассматривая их как выводы из основного правила и корректируя вспомогательные тексты. Или же он предполагает спор (*causa*) и обсуждает его основные и второстепенные вопросы. Везде он сопровождает свой авторитет собственным комментарием, который обычно цитируется как *Dicta Gratiani*.^[405] *Decretum* отличался проницательностью в толковании и примирении, обширной образованностью и четким изложением сути дела. Только он был некритичен к подлинности своих материалов; ряд высказываний самого Грациана был впоследствии осужден в папских декреталиях. *Dicta Gratiani* никогда не получала такой формальной санкции папы или собора, какую получили труды римских юристов, вошедшие в *Дигесты* Юстиниана.

Папские декреталии стали главным источником канонического права. Вскоре труд Грациана был дополнен различными сборниками, известными как *Appendices ad Decretum* или *Decretales extravagantes*, то есть теми, которых не содержал *Decretum*. Однако они были вытеснены сборником, или, скорее, кодификацией, составленной по указанию великого канониста Григория IX и завершенной в 1234 году. Этот авторитетный труд сохранил *Decretum* Грациана в целостности и сохранности, но исключил или сократил и переработал декреталии, содержащиеся в последующих сборниках. Состоящий из пяти книг, он составляет вторую часть *Corpus juris canonici*. В 1298 году Бонифаций VIII обнародовал дополнительный сборник, известный как *Секст* Бонифация. Этот сборник, а также новый

сборник, изданный под руководством Климента V. в 1313 году, называемый *Климентинами*, и *Экстраваганты* его преемника Иоанна XXII. и некоторых других пап, составляют последние части *Corpus juris canonici*[406].

Согласно законодательству империи, власть императора распространялась на Церковь, ее учение, дисциплину и имущество. Такой властью пользовались императоры от Константина до Юстиниана. Но Церковь всегда стояла на принципе, что лучше повиноваться Богу, чем человеку. Этот принцип сохранялся вопреки власти языческой империи и не должен был исчезнуть из-за императорской благосклонности. По-прежнему лучше повиноваться Богу, а не императору. Церковь по-прежнему должна говорить, кто является ее членами и имеет право участвовать в спасении, которое она опосредует. Церковные власти могли отлучать от церкви; это было их средством принуждения. Эти принципы воплотились в Амвросии, епископе Миланском, который не допустил Феодосия к христианскому общению, пока тот не покаялся за резню в Фессалонике. По необходимости они зародились в Церкви; они составляли суть ее силы для выполнения ее цели; они означали должным образом сформированную силу христианской решимости отстаивать и продвигать императивную истину Христа.

Такие принципы сохранялись на протяжении всего времени существования враждебной, а затем благосклонной Римской империи. И когда империя фактически распалась и пала, какая власть *де-факто* и *де-юре* лучше всего подходила для того, чтобы занять место имперского верховенства? Империя представляла собой универсальное светское владычество; Церковь тоже была универсальной, и универсальность ее выходила за пределы сокращающихся границ империи. Посреди политических осколков, разделенных на части, Церковь сохранялась как вселенское единство. Власть каждого тевтонского короля была велика по факту и закону в пределах его королевства. Однако он был лишь местной властью, в то время как Церковь существовала через его и другие королевства. А когда власть одной тевтонской династии (Каролингов) достигла чего-то похожего на вселенское господство, Церковь также была там внутри и вне. Она хранила в себе знания того времени и культуру, которую уважали светские люди; и в той же мере, что и империя Карла Великого, она хранила в себе престиж Рима. Свидетельство тому - отношение Карла Мартела и Пиппина к великому апостолу Бонифацию, а также отношение Бонифация к Григориям, чьим легатом он себя провозгласил и на чьей центральной власти основывал свои требования о повиновении. Благодаря реформам франкской церкви, проведенным им при поддержке Карла Мартела и Пиппина, было установлено церковное верховенство Рима. Карл Великий, в силу природы и необходимости своей трансцендентной власти, фактически обладал церковной властью римских императоров, которых люди считали его предшественниками. Но после него светская власть снова распалась на фрагменты, едва ли эффективные на местном уровне, в то время как универсальность церковного авторитета сохранилась.

В условиях нестабильной фрагментации светской власти в IX веке Исидоровские *декреталии* отражают истинное положение вещей, хотя и не такое, каким оно было во времена церковных сановников, чьи имена были подделаны для этого сборника. И в дальнейшем, по мере того как Церковь оправлялась от распада в X веке, она продвигалась к прагматической демонстрации действительности этих ложных *Декреталий*, проходя через бури эпохи Гильдебранда к окончательному триумфу Иннокентия III в начале XIII века. Очевидно, что каноническое право, каким бы ни был его непосредственный или отдаленный источник, черпало свой авторитет из санкции Римско-католической церкви, которая его провозгласила и превратила в орган, соответствующий функциям церкви. Это было то, что

Церковь провозглашала как закон церковной иерархии и Царства Божьего на земле. Он должен был стать мирским и юридическим аналогом духовных целей Церкви. Его общей тенденцией и целью было продвижение спасительной цели Церкви, которая рассматривала все вещи в свете их отношения к жизни вечной. Поэтому церковный закон не мог не определять и не рассматривать все мирские интересы, все личные и имущественные права и светскую власть с постоянным учетом потребности людей в спасении. Именно продвижение вперед должно быть окончательным апелляционным стандартом юридического права.

Так и произошло. Все каноническое право может быть заключено в тех положениях, которые сформулировал Гильдебранд, а Иннокентий III воплотил в жизнь. Ради спасения душ вся власть на земле была доверена Христом Петру и его преемникам. Их меч был духовным; светская власть, меч материальный, должна была осуществляться по мандату и разрешению папы. Ни один король или император, ни один мирянин не был освобожден от верховной власти папы, который также являлся абсолютным главой Церкви, превратившейся в монархию. "Господь вверил Петру не только вселенскую Церковь, но и управление всем миром", - пишет Иннокентий III, чей понтификат практически сделал этот принцип фактом. В частных делах ни один представитель духовенства не мог предстать перед светским судом; а юрисдикция церковных судов над мирянами грозила свести светскую юрисдикцию к узким функциям.^[407] Имущество Церкви не могло облагаться налогами или поборами со стороны какого-либо мирского правителя или правительства; функции и власть Церкви не могли контролироваться или ограничиваться каким-либо светским указом. Во всех королевствах Церковь была сувереном не только в духовных вопросах, но и во всех личных и материальных отношениях, которые могли быть так или иначе связаны с благосостоянием душ^[408].

V

Изложение *Corpus juris civilis* в школе глоссаторов имело большое значение для эволюции *средневековой политической теории*, которая, в свою очередь, дает еще один пример средневекового применения мыслей, почерпнутых из античных и патристических источников. Политическая мысль Средневековья искала свою надежную основу в теологии; затем она опиралась на концепции, почерпнутые из философии и социальной теории античного мира; и, наконец, она опиралась на юриспруденцию, используя содержание и аргументацию римского и канонического права.

Средневековые представления о правительстве и отношениях между человеком и его земным государем исходили из теологических предпосылок патристического происхождения: *например*, что вселенная и человек были сотворены Богом, чудесным творением, возникшим ни по какой другой причине и подчиняющимся ни одному другому фундаментальному закону, кроме непостижимой воли Бога, который никогда не перестает направлять все творение к целям Творца. Другой предпосылкой было откровение Писания о Божьем замысле в отношении человека, причем все содержание этого откровения касалось исключительной важности человеческой души, лишенной смерти.

Единство - единство творения - вытекает из этих предпосылок или является одной из них. Принцип этого единства - Божья воля. В рамках универсального целого человек также представляет собой единицу, сообщество, особым образом предписанное и упорядоченное. Средние века, следуя примеру патристического времени, были преданы аллегории и безудержному признанию выводов аллегорических рассуждений. Человечество было сообществом. Человечество было также организмом, мистическим телом, главой которого был Христос. Здесь была аллегория, мощная для глупости или мудрости. Она

использовалась для символизации тайны единства всего человечества в Боге и органической координации всех видов и состояний людей друг с другом в божественном содружестве на земле; она также вытягивалась в каждую деталь банального антропоморфного сравнения. От Иоанна Солсберийского до Николая Кузануса, Оккама и Данте ни одна точка причудливой аналогии между частями и членами тела и различными функциями церкви и государства не осталась неиспользованной[409].

Итак, человечество - это единое сообщество, а также организм. Но в человеческом организме существует дуализм души и тела; и сообщество человечества на земле состоит из двух порядков, духовного и мирского, Церкви и государства.[410] Должна быть либо координация между государством и Церковью, телом и душой, либо подчинение временного и материального вечному и духовному. Приведение в соответствие того, что считалось фактически универсальной оппозицией, было главной проблемой средневековой политики и составляло основу и основу конфликтующих теорий. Церковь утверждала полное духовное превосходство даже в мирских вещах и, чтобы поддержать это утверждение, приводила как здравые аргументы, так и глупые аллегории - аллегории, притворяющиеся ужасом при виде животного с двумя головами, двуглавого чудовища. Но разве Церковь не включает в себя все человечество? Разве не Бог основал ее? Разве не Христос является ее главой, а под Его началом наместник Петр и все папы? Так не должен ли папа, повелевающий большим, то есть духовным, гораздо больше повелевать меньшим, мирским? И в ход идет вся аргументация о двух мечах, врученных Петру. То, что есть два меча, - это всего лишь уместность управления. Светские правители пользуются светским мечом по приказу Папы. Они являются инструментами Церкви. По сути, государство - это церковный институт, и границы светского права устанавливаются правом духовным: каноническое право отменяет законы каждого государства. Правда, в этом разделении государство также рукоположено Богом, но только как подчиненное. И хотя оно божественно, происхождение государства лежит в грехе, ибо только грех сделал правительство и закон необходимыми для человека"[411].

С другой стороны, сторонники государства отстаивали координацию как истинный принцип[412]. Два меча представляют разные власти, *Sacerdotium* и *Imperium*. Последняя, как и первая, - от Бога; и обе они координированы, хотя, конечно, Церковь, владеющая духовным мечом, выше. Эта теория не создает двуглавого монстра. Бог - это вселенская голова. А поскольку человек - это и тело, и душа, человеческое сообщество - это и государство, и церковь; и государству нужен император в качестве главы, как церкви - папа. Римское господство, *imperium mundi*, было легитимным и по божественному назначению перешло к римско-германскому императору. Другие взгляды, поддерживающие схему субординации, утверждали множественность государств, а не один универсальный *Imperium*. Разумеется, эти противоположные взгляды на субординацию или координацию государства и церкви принимали все оттенки разнообразия.

Что касается церкви и государства, то средневековая политическая теория была преимущественно монархической. В идеале это вытекало из представления о Боге как об истинном монархе вселенной. На практике это соответствовало социальным условиям средневековья. При Иннокентии III, если не при Григории VII, церковь стала почти абсолютной монархией.[413] Власть папы оставалась пленарной вплоть до великого раскола и вызванной им эпохи соборов. Что касается светского государства, то общий голос также склонялся в пользу монархии. Единство социального организма лучше всего достигается единством его главы. Так авторитетно рассуждает Фома Аквинский, а Данте утверждает, что, поскольку объединяющим принципом является Воля, воля одного человека - лучшее

средство для ее реализации.^[414] Но монархия - это не абсолютное право, существующее ради выгоды правителя, а скорее должность, которую следует праведно исполнять на благо общества. Власть монарха ограничена, и если его приказ нарушает закон или право, он ничтожен; его подданные не обязаны подчиняться, и действует принцип, согласно которому лучше повиноваться Богу, чем человеку. Даже когда, как во времена Гогенштауфенов, гражданские юристы утверждали для императора *plenitudo potestatis* римского цезаря, была сильна противоположная доктрина, которая давала ему лишь ограниченную власть, по своей природе обусловленную ее законным осуществлением.

Кроме того, права общины не остались непризнанными и, более того, были подкреплены тщательно разработанными теориями по мере того, как Средние века достигали своего апогея. Часто появляется мысль о договоре между правителем и народом, а также ссылка на договор, заключенный в Хевроне между Давидом и народом Израиля (2 Цар., ст. 3). Гражданские юристы также обращались к принципу *jus gentium*, предоставляющему каждому свободному народу право выбирать правителя, а также к знаменитому тексту *Дигест*, где, согласно *lex regia*, народ передавал свои полномочия принцепсу.^[415] С такими мыслями о правах народа пришли теории представительства и монарха как представителя народа; а римское корпоративное право дало правила для средневековых представительных собраний, светских и клерикальных.^[416]

Древнегерманское государство представляло собой конгломерат позитивного права и конкретного обычая, не имеющий существования вне законов, которые были его образующими компонентами. Такая концепция не удовлетворяла средневековых публицистов, проникнутых античными представлениями о дальнейших целях и возможностях государства. Не всех устраивало и божественное происхождение государства из человеческой греховности. Необходимо было найти конечное основание для его существования, соответствующее самым широким целям. Оно было найдено не в позитивном, а в естественном праве - опять-таки античной концепции. С тем, что естественный закон существует, соглашались все; также с тем, что его источник лежит вне человеческих условностей, как-то в природе Бога. Все признавали его абсолютное верховенство, обязательное как для пап, так и для светских монархов и делающее недействительными все акты и позитивные законы, противоречащие ему. Оно должно быть высшим учредительным основанием государства.

Источником естественного права был Бог. Одни утверждали, что оно исходит из Его воли, как повеление, другие - что его источником является вечный Разум, объявляющий свои необходимые и неизменные предписания; третьи считали, что его источник более определенно лежит в Разуме, который тождественен Богу - *summa ratio in Deo existens*, как выражается Аквинский. Отсюда проистекает *естественный закон (lex naturalis)*, основанный на участии человека как разумного существа в моральном порядке, который он воспринимает светом естественного разума. Этот *lex naturalis* (или *jus naturale*) является истинным провозглашенным законом, поскольку Бог вводит его для признания в умах людей.^[417] Ему приписывалось абсолютное безусловное верховенство, а также *jus divinum*, который Бог открыл сверхъестественно для сверхъестественной цели. Сходное верховенство приписывалось *jus commune gentium*, состоявшему из норм *jus naturale*, приспособленных к условиям падшей человеческой природы.

Такое право стояло выше государства, которому, с другой стороны, подчинялось позитивное право. Когда правитель считался суверенным или абсолютным, он также считался выше позитивного права, но был связан этими высшими законами. Они были источником и санкцией врожденных и нерушимых прав человека на собственность, свободу и жизнь, как

они были сформулированы в более поздний период. Очевидно, как признание таких прав сочеталось с христианским откровением об абсолютной ценности каждого человека в себе и для себя, а также его бессмертной жизни. С другой стороны, некоторые права государства, или сообщества, также были нерушимы и неотчуждаемы в силу природы их источника в естественном праве[418].

Эта абстракция политической теории была изложена в терминах, обобщенных до расплывчатости, и без попытки проследить детали или историческое развитие. Целью было дать общее представление о средневековой мысли относительно Церкви и государства, а также о человеке как члене обоих. Можно заметить, как патристическая и средневековая христианская мысль смешивается с античной; можно предположить, с каким интеллектуальным чутьем легисты, канонисты и схоластические богословы обсуждали и формулировали эти высокие аргументы. Очевиден средневековый гений абстракций и средневековая способность связывать их с жизненными делами; ясно и пагубное влияние средневековой аллегории. Как в наши дни люди склонны полагаться на кажущуюся реальность осязаемого явления, так и средневековый человек столь же часто искал свою реальность в том, что это явление могло символизировать. Поэтому в высших политических спорах, как и в других интересах человеческого духа, аргументация с помощью аллегорий принималась как законная, если не убедительная; и считалось, что правильная последовательность мысли лежит от одного символического значения к другому, с еще большей достоверностью, чем от одного осязаемого факта к тому, который из него следует.

КНИГА VII

ОСНОВНЫЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРЕСЫ ДВЕНАДЦАТОГО И ТРИНАДЦАТОГО ВЕКОВ

ГЛАВА XXXIV

СХОЛАСТИКА: ДУХ, СФЕРА И МЕТОД

Религиозную философию или теологию Средневековья принято называть схоластикой, а ее выразителей - схоластами. Это название наиболее правильно применять к респектабельным академическим мыслителям. В раннем Средневековье ими обычно были монахи, жившие в монастырях, как, например, святой Ансельм, который был аббатом Бека в Нормандии, прежде чем, к его огорчению, его сделали архиепископом Кентерберийским. Однако в XIII веке, когда эти уважаемые мыслители все еще оставались монахами или, скорее, монахами-мендикантами, они также стали университетскими профессорами. Альбертус Магнус и святой Фома Аквинский, великие доминиканцы, а также их друг святой Бонавентура, ставший главой францисканского ордена, читали лекции в Парижском университете,

главном университете Средневековья в области философии и теологии. Более того, как схоласты были уважаемыми и учеными, так они обычно были ортодоксальными церковниками, добрыми римскими католиками. Поведение или взгляды некоторых из них, например Абельяра, вызывали подозрения у церковных властей; однако Абельяр, хотя его книга и была осуждена, оставался в церковном кругу и умер монахом Клуни. В Средние века было много упрямых еретиков, но их причудливые идеи, иногда пришедшие из манихейских источников, едва ли были связаны с центральными направлениями средневековой мысли[419].

Приходится слышать о схоластической философии и схоластическом богословии; несомненно, средневековые богословы-философы старались проводить различие между одной и другой фазой вопросов, которые занимали их умы. Это различие было четко проведено и во многих трактатах, несомненно, повлияло на выбор и порядок тем. Соблюдалось ли оно последовательно при рассмотрении этих тем - другой вопрос, на который, возможно, следует ответить отрицательно. Во всяком случае, попытка соблюсти это различие при рассмотрении конечных интеллектуальных интересов двенадцатого и тринадцатого веков может затронуть и человеческий интерес, то есть тот интерес и обоснованность, которыми обладают все серьезные усилия, направленные на познание и спасение. Таковы были мотивы схоластов, независимо от того, использовали ли они свой разум, или держались за откровение, или делали и то, и другое, как они всегда делали.

Средневековые методы мышления и темы для размышлений больше не в моде. На данный момент люди отошли от обсуждения универсалий, общего единства или отдельной индивидуальности разума, и транссубстанция их волнует так же мало, как и старый спор об инвестициях. Но схоласты были людьми, и мы тоже. Наше человечество едино с их человечеством. Люди по-прежнему вынуждены размышлять о собственном существовании и о мире вне их, по-прежнему испытывают потребность в выводах и побуждение последовательно формулировать то, что кажется им жизненно важными положениями. В этом мы кровно родственны Герберту и Ансельму, Абельяру и Гуго Сен-Викторскому, Фоме Аквинскому и Роджеру Бэкону: и наша высшая природа едина с их природой в интеллектуальном содружестве человеческих усилий, направленных на то, чтобы придумать и представить то, что должно успокоить разум. Благодаря этому родству со схоластами и сочувствию, которое мы испытываем к борьбе, одинаковой в нас и в них, их интеллектуальные усилия, их достигнутые выводы, хотя сейчас они кажутся лишь меткими или необходимыми фразами, могут иметь для нас бессмертный интерес вечного человека.

Давайте же подойдем к средневековой мысли, как человек к человеку, и поищем в ней то, что все еще может быть действительным или, по крайней мере, реальным для нас, поскольку согласуется с тем, что мы находим в себе. Будучи не только учеными, но и людьми, мы должны извлечь из ее пергаментных томов те элементы, которые если и не представляют собой вечные истины, то, по крайней мере, являются символами постоянных потребностей человеческого разума. Все остальное в средневековой мысли, что касается нас в меньшей степени, может быть рассмотрено в историческом контексте и объяснении.

У разных людей импульс к познанию находится в разных отношениях с остальной жизнью. Иногда он кажется самопринужденным, а иногда явно вдохновленным неким мотивом. Однако в той или иной форме он вплетается в каждое действие наших умственных способностей, и ни одна область жизни не остается незатронутой этой тягой разума. Однако знать - это еще не все; ведь вместе со знанием приходит влечение или отвращение,

восхищение или презрение, любовь или отвращение; и другие импульсы - эмоциональные, желательные, любовные - побуждают человеческое существо осознать свою природу в состояниях повышенного сознания, которые не являются ощутимыми способами познания, хотя и могут быть полны всех знаний, которые человек приобрел.

Эти предельные стремления, которые мы узнаем в самих себе, вдохновляли средневековую мысль. Ее ход, ее прогресс, ее различные фазы, ее содержание и завершенные системы - все это представляет собой работу человеческих способностей, нацеленных на выражение и реализацию в случайных или "исторических" условиях средневекового периода. Мы можем быть уверены, что многие виды человеческих стремлений и соответствующих способностей реализовались в средневековой философии, теологии, благочестии и мистицизме - последнее слово используется условно, пока нам не удастся определить его в терминах, имеющих более четкое значение. И мы также отмечаем, что в этих провинциях реализация - это выражение. Каждая способность, каждая энергия в человеке стремится функционировать, реализовать свою силу в действии. Чистое тело - если есть чистое тело - действует телесно, действует и таким образом реализует свои силы. Но те человеческие энергии, которые сообщаются с разумом, реализуют себя в пылкой или рациональной мысли, или в произнесенных словах, или в изделиях искусно созданной руки. Все это, несомненно, является выражением и соответствует, если не является одним и тем же, переходу энергии от потенции к актуальности, которая является ее концом и завершением. Так, любовь, стремясь к своей цели, тем самым ищет выражения, через которые она усиливается и в которых реализуется. Точно так же, побуждаемые желанием знать, способности познания и разума реализуют себя в выражении; и в выражении каждая часть рационального знания проясняется, завершается, приводится в соответствие с данными наблюдения и законами или потребностями разума.

Человеческие способности образуют единое целое, и эта единая человеческая природа стремится действовать, *функционировать*. Таким образом, весь человек стремится реализовать самую полную актуальность своего бытия, удовлетворить или выразить всю себя, а не только свой разум, эмоции или аппетиты. Эта предельная реализация человеческого бытия - *summum bonum* или *summa necessitas* - не может объединить в своем синтезе несовместимое. Он должен оставаться непротиворечивым идеалом, возможным целым. Здесь демиург - это различающий и конструктивный интеллект, который собирает воедино постоянные и ценные элементы бытия и исключает все, что не может сосуществовать в согласии с ними. Однако интеллект не всегда ставит свою собственную рациональную деятельность как самую дальнюю цель реализации человека. Он может ставить любовь выше разума. И, конечно, на его разборчивость влияют текущие знания и господствующие убеждения относительно человека и его судьбы, Вселенной и Бога.

Очевидно, что все, что вдумчивый идеализирующий человек в любой период (а наше внимание может сразу же сосредоточиться на Средних веках) сочтет относящимся к окончательной реализации своей природы, станет для него объектом интеллектуального интереса; и он сочтет это подходящим предметом для изучения и размышлений. Рациональные, духовные и даже физические элементы, которые могут входить и составлять это *summum bonum*, представляют собой те интеллектуальные интересы, которые можно назвать конечными, по той самой причине, что они относятся к тому, что мыслитель считает своим блаженством. Эти конечные интеллектуальные интересы обладают абсолютной санкцией, из-за отсутствия которой все, что лежит за их пределами, склонно признать себя тщетным.

Философия, теология, глубоко прочувствованное и обоснованное благочестие двенадцатого и тринадцатого веков составляли высшие интеллектуальные интересы этого периода. Мы не касаемся других вопросов, занимавших его внимание, кроме тех, что касались высшего блаженства человека, которое заключалось в его вечном спасении и всем том, что может составить его блаженство в этом бесконечном состоянии. Элементы этого блаженства не считались полностью лежащими в рациональном познании и его процессах; ибо концепция блаженства души была католической; и если у одних людей преобладали интеллектуальные элементы, то у других вершина спасения достигалась на путях духовных эмоций.

Очевидно, что со стороны эмоций не может быть большого и прочного счастья, если эмоциональное желание и преданность не направлены на то, что может также удовлетворить разум или, во всяком случае, не противоречит его суждениям. Поэтому эмоциональная сторона конечного средневекового идеала была пиетистской; ведь средневековая догматическая вера считала эмоциональные порывы между одним человеком и другим отвлекающими, если не злыми. Такие смертные порывы было очень трудно согласовать с вечным блаженством, которое заключалось в познании и любви к Богу. Этот принцип провозглашали монахи и богословы, философы; его даже признавали (хотя и не следовали ему) в литературе, которая прославляла любовь мужчины и женщины, но в которой рыцарь-любовник так часто заканчивает отшельником, а монастырь в конце концов принимает его грешную любовницу. С другой стороны, разум, с его практическими и умозрительными знаниями, бесплоден, если не сочетается с благочестием и любовью. В этом заключается вся пылкая аргументация Бонавентуры, и это так же ясно, если не более спокойно, признает Аквинский, для которого *fides* без *caritas* - *emo informis*, бесформенное, очень далекое от своей истинной актуальности или реализации.

Таким образом, для полного осуществления высшего блага человека в вечном спасении две взаимодополняющие фазы человеческого духа должны действовать и функционировать в согласии. Вместе они должны реализовать себя в таком католическом выражении, которое исключало бы только бранные или злые элементы, скорее не-элементы, человеческой природы. Оба они представляют собой конечные средневековые интересы и желания; и, возможно, в глубине души, очень интимно, даже непостижимо, они могут быть единым целым, даже если они явно являются взаимодополняющими фазами человеческой души. Однако у некоторых натур, которым, возможно, не удастся удержать равновесие между ними, эти две фазы, кажется, отдаляются друг от друга или, по крайней мере, проявляются в разных выражениях, и действительно, у всех людей их обычно можно различить.

В целом, концепция спасения человека при божественном посредничестве и элементов человеческого бытия, которые могут быть продолжены и реализованы в состоянии вечного блаженства, определяла круг конечных интеллектуальных интересов Средневековья. То же самое было деспотически верно и для патристического периода. Августин хотел познать Бога и душу; Амвросий столь же категорично высказывал мнение о тщете всех знаний, которые не способствуют пониманию христианской веры. Григорий Великий придерживался этой точки зрения с темпераментной и варварской узорностью. Его признавали, как и в эпоху Каролингов, хотя гуманистически настроенные люди играли с языческой литературой. Не оспаривалось оно и в одиннадцатом или двенадцатом веке, когда люди начали увлекаться диалектикой, а некоторые и языческой литературой; и в тринадцатом, когда все большее число людей спрашивали от философии и естественных знаний многое, что имело лишь отдаленное отношение к спасению души. Одним из таких людей был Роджер Бэкон, чьи научные исследования продолжались с неустанной энергией. Но и он мог решительно заявить о бесполезности всего, что не помогает людям понять божественные истины,

которыми они спасаются. Во времена Бэкона любовь к знаниям расширяла свои границы, но, правда или номинально, в зависимости от конкретного случая, критерий значимости для Веры все еще действовал и определял темы, которыми должны были заниматься люди. Все вопросы философии или естествознания должны были быть связаны со спасительной *суммой*, чтобы иметь конечный человеческий интерес. Поэтому, если философия должна была сохранить самые веские основания для своего существования, она должна была оставаться служанкой богословия. И все же, несомненно, концепция человеческого блаженства будет становиться все более всеобъемлющей по мере расширения и разнообразия стремления к познанию.

Как *сумма* спасения предписывала темы, представлявшие для Средневековья наибольший интеллектуальный интерес, так и акцент, который она делала на одной теме, а не на другой, определял их упорядочение или классификацию, а также долю внимания, уделяемого каждой из них. Аналогичным образом форма или метод изложения контролировались авторитетом Писания, излагающего путь и средства спасения, и почти столь же авторитетным толкованием его блаженными отцами. Таким образом, природа *summum bonum* и характер ее изложения в Писании и патристическом изложении подсказали расположение тем и определили метод их рассмотрения в тех работах двенадцатого и тринадцатого веков, которые представляют собой наиболее важные презентации основных интеллектуальных интересов того времени. Очевидными примерами могут служить "*Sic et non*" и "*Theologia*" Абельяра, "*De sacramentis*" Гуго Сен-Викторского, "*Книги сентенций*" Ломбардцев и "*Summa theologiae*" Фомы Аквинского.

В следующей главе будет показано, что расположение тем в этих всеобъемлющих трактатах отличалось от того, которое должно было возникнуть в результате требований систематического изложения человеческого знания. Аквинский излагает причины, по которым один способ изложения подходит для философии, а другой - для священной науки, и почему последняя может опускать вопросы, приличествующие первой, или рассматривать их с другой точки зрения. Превосходство священной науки также подтверждается аргументами. В "*Contra Gentiles*"^[420] четвертая глава второй книги носит название: "*Quod aliter considerat de creaturis Philosophus et aliter Theologus*" ("Что философ смотрит на творение одним образом, а теолог - другим"). В тексте он заявляет:

"Наука (*doctrina*) христианской веры рассматривает творения в той мере, в какой в них может быть некое подобие Бога, и в той мере, в какой заблуждение относительно них может привести к заблуждению в вещах божественных..... Человеческая философия рассматривает их по их собственному виду, и ее части так устроены, чтобы соответствовать различным классам (*genera*) вещей; но вера Христова рассматривает их не по их собственному виду, как, например, огонь как огонь, но как представляющий божественную высоту..... Философ рассматривает то, что принадлежит им в соответствии с их собственной природой; верующий (*fidelis*) рассматривает в существах только то, что относится к ним в их отношениях к Богу, как то, что они созданы Им и подчинены Ему. Поэтому науку веры не следует считать неполной, если она обходит стороной многие свойства вещей, например форму неба или качество движения..... Из этого также следует, что обе науки развиваются не в одном и том же порядке. В философии, которая рассматривает творения сами по себе, а от них переходит к познанию Бога, первое рассмотрение относится к творениям, а последнее - к Богу. Но в науке веры, которая рассматривает творения только в их отношении к Богу (*in ordine ad Deum*), первым рассматривается Бог, а затем творения".

Очевидно, что *sacra doctrina*, то есть *богословие*, отличается от *philosophia humana* и, очевидно, имеет отношение к вопросам высшей важности, а значит, и высшего

интеллектуального интереса. Процитированный отрывок из "*Contra Gentiles*" можно рассматривать как вступление к более подробному изложению в начале "*Summa theologiae*", где Фома излагает принципы, по которым *sacra doctrina* отличается от *philosophicae disciplinae*, то есть различных наук человеческой философии:

"Для спасения человека было необходимо, чтобы существовала наука (*doctrina*) в соответствии с божественным откровением, помимо философских дисциплин, которыми занимается человеческий разум. Потому что человек был создан (*ordinatur*) к Богу как к цели, превышающей разумение. Эта цель должна быть известна людям, которые должны регулировать свои намерения и действия в соответствии с этой целью. Поэтому для спасения было необходимо, чтобы человек знал определенные вещи через откровение, которые превосходят человеческий разум".

Теперь Фома указывает на то, что из-за многих заблуждений человеку также было необходимо получить через божественное откровение наставление в тех спасительных истинах о Боге, которые человеческий разум был способен исследовать. Далее он показывает, что *священная доктрина* - это наука.

"Но есть два вида наук. Есть те, которые исходят из принципов, известных естественному свету разума, как арифметика и геометрия. Есть и другие, которые исходят из принципов, известных благодаря свету высшей науки: так, перспектива исходит из принципов, известных через геометрию, а музыка - из принципов, известных через арифметику. А *священная доктрина* является наукой в этом смысле, поскольку исходит из принципов, известных в свете высшей науки или знания, которое есть знание, принадлежащее Богу и блаженным. Таким образом, как музыка верит принципам, донесенным до нее арифметикой, так и священная доктрина верит принципам, открытым ей от Бога".

Возникает вопрос, является ли *sacra doctrina* одной наукой или многими. И Фома отвечает, что она одна, в силу единства ее формального объекта. Ибо она рассматривает все, что в ней обсуждается, как богооткровенное; и все, что является предметом откровения (*revelabilia*), входит в формальную концепцию этой науки; и поэтому она охватывается *sacra doctrina*, как одна наука. Тем не менее она распространяется на предметы, принадлежащие к различным областям знания, в той мере, в какой они познаваемы через божественное озарение. Поскольку некоторые из них могут быть практическими, а некоторые - умозрительными, из этого следует, что священная наука включает в себя как практические, так и умозрительные предметы, подобно тому как Бог с помощью одного и того же знания познает самого себя, а также вещи, которые он создает.

"Однако эта наука скорее умозрительная, чем практическая, потому что в принципе она рассматривает божественные вещи, а не человеческие действия, которые она рассматривает в той мере, в какой человек с их помощью направляется (*ordinatur*) к совершенному познанию Бога, в котором заключается вечное блаженство. Эта наука в своих спекулятивных, а также практических функциях превосходит другие науки, спекулятивные и практические. Об одной умозрительной науке говорят, что она достойнее другой в силу ее достоверности или достоинства ее материи. В обоих отношениях эта наука превосходит другие умозрительные науки, потому что другие имеют достоверность от естественного света человеческого разума, который может ошибаться, а эта имеет достоверность от света божественного знания, которое не может обмануть; также и по достоинству своей материи, потому что в первую очередь она относится к вопросам, слишком высоким для разума, в то время как другие науки рассматривают только те, которые подвластны разуму. Она достойнее, чем практические науки, которые предписаны для какой-то скрытой цели; ибо,

насколько эта наука практична, ее цель - вечное блаженство, для которого как скрытая цель предписаны (*ordinantur*) все остальные цели практических наук.

"Более того, хотя эта наука и может принимать что-то от философских наук, она требует их лишь для более широкого проявления тех вопросов, которым она учит. Ибо она берет свои принципы не из других наук, а непосредственно от Бога через откровение. Поэтому она не получает от них знания как от начальства, а использует их как слуг. При этом она использует их не из-за какого-то своего недостатка, а из-за недостатка нашего интеллекта, который легче приводится (*manuducitur*) естественным разумом к вещам выше разума, которым учит эта наука".

Теперь Фома со схоластическим формализмом показывает, что Бог является *субъектом* этой науки, поскольку все вещи в ней рассматриваются со ссылкой на Бога (*sub ratione Dei*), либо потому, что они сами являются Богом, либо потому, что они имеют отношение (*habent ordinem*) к Богу как к своей причине и концу (*principium et finem*). Последний вопрос заключается в том, должна ли эта наука быть *аргументированной*, с использованием аргументов и доказательств; и Фома излагает свое мастерское решение:

"Отвечаю: следует сказать, что как другие науки не доказывают свои первые принципы, но исходят из них, чтобы доказать другие вещи, так и эта наука не спорит, чтобы доказать свои принципы, которые являются статьями Веры, но исходит из них, чтобы доказать что-то другое, как апостол в 1 Кор. xv. исходит из воскресения Христа, чтобы доказать воскресение всех нас. Следует помнить, что в философских науках низшая наука не доказывает свои собственные первые принципы и не спорит с тем, кто их отрицает, а оставляет это более высокой науке. Но наука, которая является высшей среди них, то есть метафизика, спорит с тем, кто отрицает ее принципы, если противник хоть в чем-то уступит; если же он ничего не уступит, она не может с ним спорить, но может лишь опровергнуть его доводы. Точно так же и *sacra Scriptura* (или *доктрина*, или священная наука, богословие), поскольку ей не принадлежит никакая более высокая наука, спорит с тем, кто отрицает ее принципы, посредством аргументов, если противник уступит хоть в чем-то из того, что она принимает через откровение. Таким образом, с помощью авторитетов Писания мы спорим с еретиками и приводим одну статью против тех, кто отрицает другую. Но если противник не хочет верить ничему, что открыто Богом, у священной науки нет аргументов, чтобы доказать ему статьи веры, а есть только аргументы, чтобы опровергнуть его доводы против веры, если он их приведет. Ибо поскольку вера покоится на непогрешимой истине, ее противоположность не может быть продемонстрирована: очевидно, что доказательства, которые приводятся против нее, не являются доказательствами, но спорными аргументами.

"Аргументация на основе авторитета наиболее уместна в этой науке; ведь ее принципы опираются на откровение, а значит, следует доверять авторитету тех, кому это откровение было дано. Это также не умаляет достоинства этой науки; ведь хотя доказательство от авторитета, основанного на человеческом разуме, может быть слабым, но доказательство от авторитета, основанного на Божественном откровении, является наиболее эффективным.

"Однако священная наука также использует человеческий разум, но не для того, чтобы доказать Веру, поскольку это лишило бы верующих достоинства, а для того, чтобы показать другие вещи, которые могут быть рассмотрены в этой науке. Ибо поскольку благодать не отменяет природу, но совершенствует ее, естественный разум должен служить вере, подобно тому как естественная склонность согласуется с любовью (*caritas*). Поэтому священная наука использует в качестве авторитета и философов, если они смогли познать истину с помощью естественного разума. Она использует авторитеты такого рода как

посторонние аргументы, имеющие вероятность. Но она использует авторитеты канонических Писаний, аргументируя их из своих собственных предпосылок и с уверенностью. А авторитеты других докторов Церкви она использует как аргументы на собственном основании, но лишь с вероятностью. Ибо наша вера зиждется на откровении, данном апостолам и пророкам, написавшим канонические книги, а не на откровении, если таковое имело место, данному другим врачам"[421].

Средневековая мысль была осаждена сзади и спереди принуждением своих условий. Ее могущественные предшественники жили в ней и действовали как формообразующие силы. Мы их хорошо знаем, их две: одна, конечно, античная философия; другая, опять же конечно, догматическая христианская вера, сама насквозь пронизанная античной метафизикой, в терминах которой она была сформулирована. Эти два, очень двойственные и в то же время соединенные, антагонистические и снова объединенные, составляли формообразующие принципы средневекового мышления. Они были, говоря схоластическим языком, субстанциальными и случайными формами средневековой теологии, философии и знания. Это означает, что они задавали линии средневековой теологии или философии и заставляли то и другое быть тем, чем они стали, а не чем-то иным; а также они поставляли знания, которые средневековые люди стремились приобрести и пытались приспособить к ним свое мышление. Таким образом, на протяжении двенадцатого, тринадцатого и четырнадцатого веков они оставались действующими формальными причинами средневековой мысли; с другой стороны, движущими и действительными причинами (выражаясь схоластически-аристотелевским языком) были человеческие импульсы, которые эти формальные причины формировали или, более того, подсказывали, и способности, которые они тренировали.

Патристическая система догматики и античная философия задали формы средневекового выражения, зафиксировали отличительные качества средневековой мысли, определили ее темы и даже обусловили необходимость ее проблем - двумя способами: Во-первых, через специфическую субстанцию, которая перешла и наполнила средневековые произведения; во-вторых, просто в силу существования такого огромного авторитетного массива античных и патристических мнений, знаний, догм, которые Средневековые должно было принять и освоить и за пределы которых субстанции средневекового мышления вряд ли суждено было продвинуться.

Первый путь достаточно очевиден, поскольку патристика и античность ощутимо составляют субстанцию средневекового богословия и философии. Второй путь менее очевиден, но не менее важен. Эта масса догм, знаний и мнений существовала в законченном и завершенном виде. Людей, несовершенно подготовленных к ее постижению, приводило к ней убеждение, что она необходима для их спасения, а затем постепенно убеждение, что она предлагает единственное средство интеллектуального прогресса. Борьба за овладение таким объемом знаний, пришедших из более творческого прошлого, порождала новые проблемы или выдвигала старые на новый уровень. Проблема универсалий была взята непосредственно из античной диалектики. Она сыграла чудовищную роль в двенадцатом веке, потому что по самой своей сути была фундаментальной проблемой познания, знания, и поэтому давила на людей, движимых необходимостью освоить постоянно разворачивающиеся континенты мысли.[422] Это пример проблемы, переданной из прошлого, но раздутой до чрезвычайной важности средневековыми интеллектуальными условиями. Таким образом, на всем протяжении схоластики и отношение, и метод определяются тем фактом, что схоластика была в первую очередь присвоением переданных пропозиций.

Рассматривая особенности средневековой мысли, следует помнить о различных путях, по которым ее предшественники сделали ее такой, какой она была: через переданное им

содержание; через восприимчивое отношение, навязанное людям существующими накоплениями авторитетной доктрины, и метод, налагаемый на средневековую мысль ее схоластическим, а не оригинальным характером. Также нельзя не заметить, какие элементы возникли в результате действия патристического корпуса предшественников, а не античной группы, и *наоборот*.

Поскольку античность и патристика составляли почти все содержание философии и теологии в Средние века, отдельное рассмотрение того, что было передано таким образом, было бы равносильно истории средневековой мысли с несколько неосвещенной точки зрения. С другой стороны, можно многое узнать о качествах средневековой мысли, наблюдая за отношением различных людей в последующие века к греческой философии и патристическому богословию. Отцы использовали концепции первых в построении своих систем принятия христианской веры. Но дух исследования, из которого возникла греческая философия, сильно отличался от того духа, в котором Отцы использовали ее концепции и аргументы для обоснования того, что они принимали на веру в Писании и Предании. Правда, греческая философия в неоплатонизме Порфирия и Иамблика была недалеко от патристического отношения к знанию. Но дух этих упадочных настроений неоплатонизма не был тем духом, который привел философию греков к ее интеллектуальной кульминации в Платоне и Аристотеле и к достижению этически рационального в стоицизме и системе Эпикура.

Таким образом, патристическое мышление существенно отличалось по цели и методу от философии, которую оно заставило служить своим целям; и эти два направления отличались друг от друга всеми различиями метода, духа и намерений, которым суждено было появиться среди различных типов средневековых мыслителей. Но разница между греческим философом и отцом Церкви была глубже, чем любая другая, которая когда-либо могла существовать среди средневековых людей. Некоторые из последних могли быть условно ортодоксальными и страстно набожными, в то время как другие более явно заботились о плодах знаний. Но даже они не могли быть такими же греческими философами, потому что привыкли полагаться на авторитет, и потому что те, кто черпал свои знания из существующего запаса, не обладали независимостью и оригинальностью, отличавшими греков, которые создали так много из того запаса, из которого они черпали. [Более того, хотя ни платоновский поиск истины, ни аристотелевский кафолический поиск знания не были изолированы от их влияния на поведение или события жизни, тем не менее, для них рациональный поиск был конечным мотивом, представляющим в себе то, что было наиболее божественно человеческим, а значит, лучшим для человека. [424] Но с философами Средневековья это никогда не было так. Ведь потребность в спасении была заложена в крови людей на протяжении многих поколений. А спасение, высшее благо человека, не заключалось в знаниях, полученных человеком, или в добродетели, завоеванной человеческой силой; оно было опосредовано Богом и должно было быть принято на основании авторитета. Поэтому даже в великие двенадцатый и тринадцатый века интеллектуальное исследование никогда не было освобождено от оков почтения, никогда не было вполне беспристрастным и рациональным, не затронутым смертельной потребностью достичь спасения, которое даровал или не даровал Бог в соответствии с Его планом, авторитетно объявленным.

Соответственно, все средневековые разновидности мысли имеют общие черты: сознание необходимости сверхрационального и сверхчеловеческого спасения, почтение к какому-либо авторитету и, наконец, всепроникающая схоластика, поскольку средневековая мысль была скорее старательной, соглашательской, рефлексивной, чем оригинальной. Впечатляет

формальный характер средневековой мысли. Будучи схоластичной, она была занята разработкой форм, с помощью которых можно было бы выразить или перевыразить массу знаний, предлагаемых ей. Кроме того, формальная логика занимала видное место в передаваемом содержании античной философии и стала главной дисциплиной для средневековых студентов, поскольку они принимали ее наряду со всем остальным и считали ее обучение полезным для людей, обремененных такими интеллектуальными задачами, как их.

В рамках этих универсальных качеств прослеживаются различия средневековой мысли, и можно заметить, как они заключаются в наклоне к путям греческой философии или в более или менее полной опоре на содержание и метод патристического богословия. Одно общее качество, которое мы отмечаем в разных вариантах, - это почтение к авторитету прошлого. Средневековый ученый вряд ли мог читать поэтов-классиков, не находя в них авторитетных высказываний на любую тему, затронутую фантазией поэта, и, конечно же, негласно принимались и более серьезные труды, история, логика, естественные науки. Если к языческой учености относились таким образом, то насколько более абсолютным было почтение к священной доктрине. Здесь все было авторитетом. Писание было первоисточником; далее шли вероучение и догматы, установленные соборами; затем - изложения Отцов. Таким образом, смысл авторитетного Писания был спрессован в авторитетную догму, а затем авторитетно систематизирован. Этот процесс был интеллектуальным и рациональным, но в то же время в нем присутствовал рационализм Отцов Церкви, пытавшихся сформулировать и выразить принятый смысл Веры, переданной святым. Авторитет, вера, имел первенство, причем в двух смыслах, поскольку не только был верховным и окончательным, но и предшествовал в инициативной эффективности. Тертуллиановское *certum est, quia impossibile est* было крайним парадоксом. Но "*credimus ut cognoscamus*" Августина было основополагающим и осталось непоколебимым. Ансельм кладет его в основу своих аргументов; у Бернарда и многих других это *credo first* всех, пусть разум приходит по мере возможности и в соответствии с полнотой нашей веры. Тот же принцип действенного первенства веры является как темпераментным, так и логически основополагающим у Бонавентуры.

Здесь проявилось первое общее качество средневековой мысли: почтение к авторитету. Теперь о различиях. От Августина и Бонавентуры едва ли отличаются, разве что в акцентах, величайшие из школяров, Альберт и Фома. Они отступают перед авторитетом и признают примат веры, но при этом, используя разум, разграничивают соответствующие области благодати и человеческого знания и отличают абсолютный авторитет Писания от высказываний даже святых, которые могут быть взвешены и подвергнуты критике. В светской философии эти двое, если позволяет их вера, примут взгляды философов - прежде всего Аристотеля, - но при этом будут руководствоваться собственным разумом. Они глубоко заинтересованы в знаниях и метафизической диалектике, но следуют им с благоговейным спокойствием и верующими христианскими душами.

За пределами компании таких людей находятся люди более независимого нрава, чья позиция стремится ослабить принцип принятия авторитета в священной доктрине. Первым из них был Эриугена с его явным утверждением, что разум выше авторитета; однако мы можем предположить, что он не намеревался порицать Писание. Спустя столетия другим главным примером стал Абэлард, чей диалектический нрав привел его к желанию доказать все с помощью разума. Не то чтобы он утверждал или признавал это, но крайняя рационалистическая склонность этого человека проецируется через такой отрывок, как следующий из его *Historia calamitatum*, где он ссылается на обстоятельства написания

своего труда о Троице. Он стал монахом в монастыре Сен-Дени, но студенты все еще стекались к нему, чтобы послушать его, к гневу некоторых из его начальников.

"Тогда случилось так, что я был вынужден излагать самые основы нашей веры, применяя аналогии человеческого разума, и был вынужден составить для своих учеников богословский трактат о Божественном Единстве и Троице. Они требовали человеческих и философских аргументов и настаивали на чем-то вразумительном, а не просто на словах, говоря, что уже более достаточно разговоров, за которыми разум не в состоянии уследить; что невозможно верить в то, что изначально непонятно; и что нелепо кому-либо излагать другим то, что ни он, ни они не могут рационально представить себе (*intellectu capere*)".

Абеляр приводит стих из Матфея о слепых вождях слепых и далее рассказывает об успехе своего трактата, который радовал всех, но вызывал еще большую зависть из-за сложности вопросов, которые в нем разъяснялись; и наконец зависть взорвала осуждение его книги на Соборе в Соассоне в год благодати 1121.^[425]

Здесь налицо явная противоположность. Мы должны сначала понять, чтобы поверить. Несомненно, требования учеников Абеляра объяснить принципы христианской веры, чтобы их можно было понять и рационально принять, были эхом настоящей интеллектуальной потребности мастера. Абеляр не допускал ни малейшего сомнения в этих истинах; они были абсолютны и неоспоримы. Он принимал их на веру так же беспрекословно (по его мнению), как и святой Бернар. В этом он проявляет средневековое качество почтения. Но он будет понимать разумом глубочайшие истины, провозглашенные авторитетом; он будет объяснять их рационально, чтобы разум мог рационально их постичь.

Люди противоположного склада ума предвидели результат этой рационализации догмы более уверенно, чем тонкий диалектик, для которого этот процесс был и императивным, и правильным. И Церковь действовала с истинным инстинктом, осуждая Абеляра, несмотря на его заявления о вере, так же как с таким же истинным инстинктом францисканский орден монаха Бэкона смотрел с опаской на тех, чей ум был подозрительно настроен на наблюдения и эксперименты, и с укором на других. *Celui-ci tuera cela!* Ультранаучный дух опасен для веры, а утверждения Бэкона о том, что никакие знания не имеют ценности, кроме тех, что способствуют спасению души, несомненно, считались обычной неискренностью. Однако Роджер Бэкон, как выяснится, имел свои средневековые пристрастия^[426].

Ни одна, ни другая крайность не должна была представлять отношение вдумчивого и верующего христианства; не Вильгельм из Сен-Тьерри и не святой Бернард, не Абелярд и не монах Бэкон должны преобладать (по этим вопросам), а все уравнивающий и все учитывающий Аквинат. Он проведет границы между верой и разумом и оградит их аргументами, которые, казалось бы, должны воздать разуму по заслугам, а вере - по справедливости". Однако именно Роджер Бэкон обвиняет Фому в том, что его *Теология* состоит из диалектики и очень человеческих рассуждений. Это было правдой; и мы снова вспоминаем, как различные взгляды переливались друг в друга в Средние века, и все в пределах определенных линий схождения. Практически все средневековые мыслители в большей или меньшей степени склоняются к авторитету; и все они придерживаются какого-то принципа веры, необходимости *верить* во что-то для спасения души. Есть определенное схождение и в их отношении к интеллектуальным интересам. Все признавали их уместность и отдавали должное человеческому стремлению к познанию. Точно так же все видели, что спасение, *summit bonum* для человека, включает в себя нечто большее, чем рассудок, и чувствовали, что оно является неким завершением других человеческих порывов; что оно

включает в себя любовь - любовь к Богу наряду с интеллектуальным пылом созерцания; и почти все признавали также, что вера содержит тайну, которую нельзя разгадать разумом. Таким образом, все были рациональными - одни больше, другие меньше; и все были набожными и верующими, пиетистами, пламенными - одни больше, другие меньше; в зависимости от того, преобладала ли интеллектуальная природа над эмоциональной, или эмоции подавляли сознательные упражнения разума, но все же тянулись и поднимались вверх от того, что знание и разум давали в качестве основы, от которой можно было оттолкнуться.

Таким образом, средневековый дух варьировал в пределах своих линий подобия; и в одном ряду с ним была область, в которой он работал, которая определяла его диапазон и сферу действия. И здесь спасительное знание о Боге и душе было центральным и главным среди всех интеллектуальных интересов. Этого никто не отрицал. Августин, универсальный прототип средневекового разума, восклицал: "Бог и душа, их я познаю, и это все". Но его знания о Боге и душе были весьма обширны; и за века, которые пролетели с его словами, обширным был и круг знаний, подпадавших под эти заглавные буквы. Как можно познать Бога и душу? Разве нельзя познать Бога во всей Его вселенной, в высоту и в ширину, и назад, и вперед, через все времена? Разве нельзя также познать душу во всех ее действиях, во всех ее запросах и желаниях; разве она и они, и их деятельность не составляют дополнительную сторону знания - дополнительную к первичному объекту, Богу, известному в Его вечности, в Его временном творении, в Его вечном управлении? Широкими или узкими могут быть интеллектуальные интересы, входящие в познание Бога и души. И если многие люди держатся ближе к центру и спасительному узлу этих потенциально универсальных тем, то другие могут быть поглощены данными тварного мира или многообразными действиями человеческого разума, забывая о том, что все должно быть упорядочено и связано с центральной мыслью.

Таким образом, поиск знаний может забрести куда-то далеко. Аналогично и с мотивом; практически для многих людей он сам по себе был радостью и целью, хотя они могли продолжать формально связывать эту цель со спасением души. К таким, несомненно, относился Роджер Бэкон. Другим был Альбертус Магнус. Кропотливая работа над двадцатью томами универсального знания, несомненно, имела в качестве активного мотива радость познания. И Аквинский тоже; никто не мог бы быть столь изобретательным и рассуждающим гением, если бы в его душе не было любви к знаниям. И все же Фома никогда не позволял этой любви нестись к своей цели исследования и преданности, то есть к священному учению, теологии, христианской вере в самом широком ее понимании, но в единстве ее спасительной цели.

В Фоме Аквинском уверенность в вере, чувство благодати, пыл любви никогда не ослабляли сознательного действия рассуждающего и знающего разума; и рассуждения не ослабляли преданности. Равновесие, хотя, возможно, одна чаша весов была выше другой, сохранял и Бонавентура, чей разум обладал способностями рассудка, но сердце вечно горело к Богу. Другой рационально пылкой душой был интеллектуальный предшественник Бонавентуры, Гуго из Сен-Виктора. В этих людях интеллект не превзошел пыл созерцания. Но такого католического равновесия не было у Абеяра и Бэкона, которым не хватало пиетистского темперамента. У других, наоборот, сила пиетистской и эмоциональной природы преобладала над интеллектом; разум был менее требователен, а набожный пыл использовал разум исключительно для своих целей. Самыми сильными из них были Бернард и Франциск. В том же ключе можно перезвонить женщине, святой Хильдегарде Бингенской. Мы сужаемся от

них до суетливых душ, довольствующихся несколькими мыслями, которые служат основой для сердечного пыла.

Различное отношение средневековых мыслителей к разуму и авторитету и даже их разные взгляды на границы области полезного знания находят свое отражение в их методах, или, скорее, в вариациях их общего метода. Здесь факторами снова были авторитет и интеллект, который рассматривает авторитет и в рамках своих собственных рациональных процессов реагирует на рассматриваемое предложение. Интеллект может просто принять авторитет; или, с другой стороны, он может через диалектику прийти к собственному выводу. Но на полпути между простым принятием авторитета и стремлением диалектики к собственному выводу находится процесс рассуждения, который воспринимает расхождения между авторитетами, сравнивает, различает, интерпретирует и, наконец, выступает в роли третейского судьи. Таков был комбинированный и католический схоластический метод. В нем присутствовали два фактора его необходимой двойственности, а его вариации (помимо постепенного совершенствования формы от поколения к поколению) заключались в преобладании одного из факторов или другого.

Начало было положено в эпоху Каролингов, когда Рабанус составлял свои авторитеты из источников священных и профанных, почти не делая различий, кроме как для сохранения главенства священной материи. Его младший современник, Эриугена, был переводчиком своего главного источника, Псевдо-Дионисия, его "*Иерархии*, небесной и церковной". Однако он написал еще и настоящую книгу "*De divisione naturae*", в которой органично и аргументированно изложил свою мысль. И хотя он утверждал, что придерживается авторитета Писания и Отцов, он не только взял на себя труд выбирать из их высказываний, но и выдвинул тезис о том, что авторитет, не подтвержденный разумом, оказывается слабым. Эриугена заставлял свои авторитеты давать ему то, что требовал его разум. Его аргументативный метод стал самостоятельной обработкой материала, почерпнутого из них. Это сильно отличалось от кропотливого сбора выдержек Рабануса.

Через века мы переходим к Ансельму. Созерцательный и религиозный, он благоговел перед авторитетом, не испытывая никакой сознательной потребности переделывать его смысл. Хотя он обладал творческими интеллектуальными способностями, они стимулировались и контролировались его глубоким благочестием. Поэтому его работы были построены на оригинальных и возвышенных аргументах, но таких, которые не посягали ни на действенный, ни на конечный приоритет веры.

У Абеяра с его многогранной славой двойственность метода становится явной и, если можно так выразиться, притянутой за уши. С одной стороны, в своих конструктивных богословских трактатах он продвигается в направлении грозного применения разума для объяснения содержания христианской веры; с другой стороны, несколько сардонически, он разрабатывает схему привлечения и представления авторитетов по этим священным вопросам, схему настолько очевидно подходящую, что, став известной, она не могла не быть использована и усовершенствована.

Разнообразные произведения человека, скорее всего, будут иметь некоторое родство и сходство друг с другом. Абеяр был рассудителем, точнее говоря, диалектиком в соответствии с путями аристотелевской логики. И в категориях формальной логики он стремился рационализировать каждый вопрос, постигаемый его умом. Поддавшись веяниям времени, он обратился к теологии, и его собственная природа побудила его применить конструктивную диалектику к ее систематическому изложению. Примером тому служит сохранившаяся часть его "*Богословия*" (ошибочно названная "*Introductio ad Theologiam*"),

которая была осуждена Сенским собором в 1141 году, за год до смерти мастера. Дух этой работы проявляется в уже цитированном отрывке из *Historia calamitatum*, относящемся к тому, что было по сути ранней формой "Теологии".[427] В "Теологии" утверждается необходимость свободного использования диалектики при изложении догм, особенно для того, чтобы опровергнуть тех еретиков, которые не желают слушать авторитет, а требуют доводов. Как и предыдущие богословские трактаты Абэларда, она наполнена цитатами из авторитетов, в основном Августина; читатель чувствует, что автор не решается открыть, что диалектика - это архитектор. На самом деле, работа не является исключительно диалектической структурой, однако она иллюстрирует (если не всегда прививает) применение аргументов человеческого разума к изложению и обоснованию фундаментального и наиболее глубоко скрытого содержания христианской веры. Очевидно, что Абэлард не был здесь инициатором. Августин посвятил свою жизнь укреплению Веры аргументами и объяснениями; Эриугена, гораздо слабее понимая ее содержание, использовал в ее изложении более искажающую метафизику; святой Ансельм совершал свои поистине орлиные полеты разума. Но более систематическая работа Абэларда представляет собой дальнейший этап в применении независимой диалектики к догме и новаторскую свободу в цитировании языческих философов для демонстрации своей философской обоснованности. Тем не менее его заявление о том, что он собрал эти цитаты из трудов Отцов, а не из книг философов (*quorum paucis novi*),[428] показывает, что он использовал только то, что использовали Отцы до него, а также свидетельствует о незначительности его самостоятельных знаний в области греческой философии.

С другой стороны, способ Абеяра представлять авторитеты за и против богословского предложения был более оригинальным. Похоже, он первым целенаправленно систематизировал метод постановки проблемы, а затем привел в порядок авторитеты с одной и с другой стороны - *sic et non*, как он озаглавил свой знаменитый труд. Но след его натуры пролегал через это внешне невинное сочинение, очевидным намерением которого было подчеркнуть, если не преувеличить, оппозицию между патристическими авторитетами, причем без уравнивающей попытки показать какое-либо существенное согласие между ними. Об этом, конечно, не говорится в Прологе, который, впрочем, как и все, что писал Абэлард, демонстрирует его роковую способность наложить руку на сырое место в вопросе; которое, к сожалению, вероятно, также является уязвимым местом. В ней он говорит о трудностях толкования Писания, об искажении текста (опасная тема) и о внедрении апокрифических писаний. Даже в священных текстах есть расхождения, а в трудах Отцов - противоречия. С обильным подкреплением авторитета он показывает, что последние следует читать не *cum credendi necessitate*, а *cum judicandi libertate*. Безусловно, в отношении чего-либо в каноническом Писании "нельзя говорить: "Автор этой книги не придерживался истины"; но скорее: "Кодекс поддельный, или толкователь ошибается, или ты не понимаешь". Но в сочинениях позднейших (*posterorum*, всеохватывающее обозначение отцов у Абеяра), которые содержатся в книгах без числа, если считается, что отрывки отступают от истины, читатель волен одобрить или не одобрить".

Это мнение подкреплялось цитатами Абеяра из самих Отцов; и все же, сделанное так резко, оно было неприятно для слуха тех, для кого труды святых Отцов были священны. Для человека, написавшего этот пролог, не было ничего святого - так казалось его благочестивым современникам. А кто из них мог одобрить заключительное высказывание Пролога о методе и цели создания книги?

"Поэтому мы решили собрать различные высказывания святых отцов, какие только могут прийти нам на память, и таким образом вывести проблему из их кажущегося несоответствия,

что могло бы побудить *teneros lectores* к поиску истины в этом вопросе и сделать их более острыми для исследования. Ибо первый ключ к мудрости называется дознанием, прилежным и неустанным..... Сомнение приводит нас к исследованию, а из исследования мы постигаем истину".

Использовать противоречивые высказывания отцов, чтобы подточить ум молодых! Разве не для того, чтобы вскрыть их позор? И характер произведения не смягчил укор Пролога. Абэллард подбирал и расставлял выдержки из языческих и христианских писателей, а также готовил сардонические заголовки для вопросов, под которыми он располагал свой материал. То и дело эти заголовки выставляют напоказ противопоставление, которое едва ли подтверждается цитатами. Например, заголовок iv.: "Quod sit credendum in Deum solum, et contra" - несомненно, пламенная точка зрения; однако в выдержках показан всего лишь глагол *credere*, используемый в ощутимо разных смыслах, которые несет в себе слово "верить". Никакого реального несоответствия между цитатами нет. И опять же, в заголовке lviii.: "Quod Adam salvatus sit, et contra" - нет цитаты *contra*. А самая длинная глава книги (cxvii.) имеет такое громогласное название: "De sacramento altaris, quod sit essentialiter ipsa veritas carnis Christi et sanguinis, et contra".

Из-за таких колючих черт "*Sic et non*" не вошло в обиход. Но предположения о его методе, сделанные однажды, были слишком очевидны, чтобы от них отказываться. Во-первых, среди учеников самого Абеляра результат появился в "*Книгах сентенций*", которые в расположении материала следовали тематическому делению не *Sic et non*, а "*Теологии*" Абеляра с ее тройным делением теологии на *Fides*, *Caritas* и *Sacramentum*.^[429] Но расположение "*Теологии*" не было использовано в лучшем и самом известном из этих сочинений, "*Sententiarum libri quatuor*" Петра Ломбарда. В этом сочинении использовался метод (а не расположение) *Sic et non*, и содержание "Веры" излагалось методично, "Distinctio" за "Distinctio", излагая положение, приводя авторитеты, относящиеся к нему, и заканчивая некоторым примиряющим или различающим изложением истинного результата. В каноническом праве тот же метод был применен в *Декрете* Грациана, который назывался *Concordia discordantium canonum*.

Эти *книги сентенций* иногда называли "*Суммами*", поскольку их объем охватывал все содержание веры. Но термин "*Сумма*" может быть правильно отнесен к тем большим и более энциклопедическим сочинениям, в которых этот схоластический метод достиг своего окончательного развития. Главными составителями этих настоящих "*Сумм теологии*" были, в порядке убывания времени, Александр Халльский, Альберт Магнус и Фома Аквинский. *Книги сентенций* были книгами предложений. *Сумма* была написана по тому же методу, или, скорее, вытекала из него, как его завершение и совершенная логическая форма; таким образом, схоластический метод достиг своей наивысшей конструктивной энергии. В "*Сентенциях*" приводилось одно выдернутое мнение и другое, возможно, расходящееся, а в конце представлялась корректировка. Эта сравнительная бесформенность обретает в "*Сумме*" зубчатую силлогистическую структуру. Фома, который окончательно совершенствует ее, представляет свои связанные и последовательные темы, разделенные на *quaestiones*, которые подразделяются на *articuli*, названия которых указывают на предмет обсуждения. Сначала он излагает, часто в своих собственных силлогистических терминах, последовательные отрицательные аргументы, а затем - контрпредложение, которое обычно представляет собой цитату из Писания или Августина. Затем с помощью четкой логики он строит истинный положительный вывод в соответствии с авторитетом, который он привел последним. Затем он поочередно опровергает каждый из противоположных аргументов.

Таким образом, метод *сентенций* становится диалектически органичным; и с совершенствованием формы *quaestio* и *articulus*, а также логической связи последовательных тем, все сочинение из сгустка становится структурой, органичной подобным образом, настоящей *Суммой*, причем *Суммой* науки, обладающей единством и последовательностью. Эта наука - *sacra doctrina, theologia*. Более того, по сравнению с *Сентенциями*, содержание *Суммы* значительно расширилось. Ведь между временем лангобардов и временем Фомы прошел весь Аристотель, и более того, мастерство всего Аристотеля, которое Фома включил в полное и органичное изложение христианской схемы спасения[430].

ГЛАВА XXXV

КЛАССИФИКАЦИЯ ТЕМ; ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ

- I. Философская классификация наук; расположение Энциклопедии Винсента, *Сентенций* Ломбарда, "*Суммы теологии*" Аквинского. Аквинского "*Summa theologiae*".
- II. Этапы развития: Грамматика, Логика, Металогика.

I

После рассмотрения духа, области и двойного метода средневековой мысли остаются ее классификации тем. Проблема классификации представлялась Герберту как проблема рационального изучения античного материала.[431] Но с кульминацией схоластики в XII и XIII веках проблема превратилась в проблему упорядочивания и представления массы знаний и аргументов, которые Средние века в конце концов сделали своими и были готовы перевыразить. На это упорядочивание влиял двойной принцип классификации; ибо, как убедительно показал Аквинат,[432] теология, в которой все упорядочено по отношению к Богу, будет должным образом следовать расположению тем, совершенно не подходящему для естественных или гуманитарных наук, которые рассматривают вещи по отношению к самим себе. Но средневековая практика была более запутанной, чем теория; потому что интерес к человеческим знаниям был подвержен влиянию мотивов, звучащих в потребности божественного спасения; и спекуляция не могла освободиться от движущих принципов христианского богословия. С другой стороны, огромное количество человеческой диалектики и непомерная масса того, что кажется нам профанированной информацией или дезинформацией, вошли в средневековую "*Сумму*", а еще больше в те энциклопедии, которые пытались охватить все знания и все еще находились под влиянием религиозной цели[433].

Поскольку гуманитарные науки пришли из языческой античности, принятые их классификации, естественно, были взяты из греческой философии. Они следовали либо так называемому платоновскому делению на физику, этику и логику,[434] либо

аристотелевскому делению философии на теоретическую и практическую. Первая схема, автором которой, несомненно, был Платон, прошла через стоическую и эпикурейскую системы философии, была признана отцами церкви и получила одобрение Августина. В Средние века о ней узнали через Кассиодора, Исидора, Алкуина, Рабануса, Эриугену и других.

Тем не менее аристотелевскому разделению философии на теоретическую и практическую суждено было возобладать. Оно появилось в западном Средневековье благодаря комментарию Боэция к "*Isagoge*" Порфирия[435] и было принято Гербертом; позже оно перешло к нему через переводы арабских сочинений. Она была принята Гуго Сен-Викторским, Альбертом Магнусом, Фомой, и это лишь самые известные имена; она была подробно изложена с пояснениями и комментариями в ряде трактатов, таких как "*De divisione philosophiae*" Гундиссалина и "*Eruditio didascalica*" Гуго Сен-Викторского,[436] которые были формальными и схематичными введениями в изучение философии и ее различных отраслей.

Обычно эти две общие части философии подразделялись следующим образом. Теоретика (или *Theorica*) делилась на (1) физику, или *естественную науку*, (2) математику и (3) метафизику, или теологию, или *божественную науку*, как ее можно назвать. Физика и математика снова делились на более специальные науки. *Практика* делилась обычно на этику, экономику, политику, или на этику и *механические искусства* (*Artes mechanicae*). Существовали разногласия по поводу того, что делать с логикой. Она, конечно, занимала свое место в современном Тривиуме, наряду с грамматикой и риторикой. Но это было лишь текущее положение, и оно могло не подтвердиться при более глубоком осмыслении. Гундиссалин говорит о трех пропедевтических науках, *scientiae eloquentiae*, грамматике, поэтике и риторике, а затем ставит Логiku после них как *scientia media* между этими первичными образовательными вопросами и философией, *то есть* всем спектром знаний, теоретических и практических. Опять же, Фома Аквинский противопоставляет *philosophia realis*, которая содержит и *теоретику* (или *спекуляцию*), и *практику*, *philosophia rationalis*, или логику; а Ричард Килвардби в своем разделении противопоставляет *логику*, *scientia rationalis*, *практике*[437].

Последний из названных философов был учеником, а затем враждебным критиком Аквинского, а также стал архиепископом Кентерберийским. Он был автором тщательной и продуманной классификации частей философии, озаглавленной "*De ortu et divisione philosophiae*".[438] В ней, следуя широкому различию между *res divinae* и *res humanae*, Килвардби делит философию на *speculativa* и *practica*. *Speculativa* делится на *naturalis* (физику), *mathematica* и *divina* (метафизику). Он не разделяет первую и третью из них; но он делит *математику* на те науки, которые рассматривают количество в непрерывности и отдельности соответственно (*quantitas continua* и *quantitas discreta*). К первым относятся геометрия, астрономия и астрология, а также перспектива; ко вторым - музыка и арифметика. *Практика*, которая занимается *человеческими ресурсами*, делится на *activa* и *sermocinalis*: потому что *человеческие ресурсы* состоят либо из *действий*, либо из *высказываний*. *Activa* охватывает этику и механику; *scientia sermocinalis* - грамматику, логику и риторiku. Таковы голые слова Килвардби; в его трактате подробно рассматривается взаимосвязь этих различных отраслей знания.

Представление о схоластической дискуссии по поводу классификации наук можно получить, проследив за тем, как Альбертус Магнус вдумчиво подходит к рассмотрению логики: является ли она наукой, и если да, то какое место ей следует отвести. Мы отталкиваемся от открытия его "*Либеры о предикатах*",[439] то есть его изложения "Введения" Порфирия.

Альберт рассматривает, "какой наукой (*qualis scientia*) может быть логика и является ли она частью философии; какая в ней необходимость и каково ее применение; что она рассматривает и каковы ее разделы". Древние, похоже, расходились во мнениях: некоторые говорили, что логика не является наукой, поскольку она скорее представляет собой *модус* (способ, манеру или метод) каждой науки или отрасли знания. Но они, продолжает Альбертус, не задумывались о том, что, хотя наук много и каждая имеет свой особый *модус*, все же есть один общий для всех наук *модус*, относящийся к тому, что является общим для них всех: принцип, заключающийся в том, что посредством исследования разумом из того, что известно, можно прийти к знанию неизвестного. Этот общий для всех наук способ или метод может быть рассмотрен сам по себе и стать предметом особой науки. После дальнейшего взвешивания доводов и авторитетов "за" и "против" Альбертус заключает:

"Таким образом, ясно, что логика - это особая наука, подобно тому как в железообработке существует особое искусство изготовления молота, однако его применение относится ко всему, что сделано ремеслом железообработчика. Так и этот процесс открытия неизвестного через известное - нечто особенное, и его можно изучать как особое искусство и науку; однако его использование относится ко всем наукам".

Далее он рассматривает вопрос о том, является ли логика частью философии. Одни говорят, что нет, поскольку существует (как они утверждают) только три раздела философии: физика, математика и метафизика; другие утверждают, что логика - это *модус* философии, а не один из ее разделов. Но, напротив, другие доказывают, что такой взгляд на философию упускает практическую сторону, ибо философия охватывает истину всего, что человек может понять, включая истину того, что есть в нас самих, и стремится постичь как истину, так и процесс продвижения от известного к познанию неизвестного. Они отмечают, что.

"...Перипатетики разделили философию сначала на три части, то есть на *physicam generaliter dictam*, *ethicam generaliter dictam* и *rationalem*, взятые в широком смысле. Я называю *physica generaliter dicta* то, что охватывает *scientia naturalis*, *disciplinalis* и *divina* (то есть физику в более узком смысле, математику, которая называется *scientia disciplinalis*, и метафизику, которая является *scientia divina*). А *этикой* я называю то, что, в широком смысле, содержит в себе *scientia monastica*, *oeconomica* и *civilis*. А *рациональной* я называю ту науку, которая в широком смысле включает в себя все способы перехода от известного к неизвестному. Отсюда очевидно, что логика является частью философии".

И наконец, можно показать, что

"если что-то и входит в сферу компетенции философии, то это должно быть то, без чего философия не может достичь никакого знания. Тот, кто не знает логики, не может получить совершенного познания неизвестного, потому что он не знает, каким образом следует переходить от известного к неизвестному".

От этих последних аргументов, одобренных им самим и частично изложенных как его собственные, Альбертус переходит к классификации частей логики, которая, по его мнению, включает риторику, поэтику и диалектику, а также является демонстративной, софистической или спорной, в зависимости от того, для чего применяется логика (в широком смысле) и каким образом она может в каждом случае продвигаться от известного к более далекому выяснению или демонстрации.^[440] Вскоре после этого, обсуждая предмет этой науки, Альбертус указывает, чем логика отличается от риторики и поэтики, хотя вместе с ними она может относиться к *sermo*, или речи, и называться *scientia sermonalis*; ибо, в отличие от них, она относится к *sermo* только как к средству для выводов, а не сама по себе.

От чисто философского деления наук мы переходим к гибридной схеме, принятой Винсентом из Бове, умершим в 1264 году. Этот человек был непомерным книгочеем, и для достаточной фабулы Людовик Святой поставил перед ним свою коллекцию из двенадцати сотен томов. После этого Винсент составил самую знаменитую из средневековых энциклопедий, затратив на этот труд огромное усердие и множество помощников. Его громоздкий *Speculum majus* составлен на основе самых полезных источников, включая труды Альберта, его современника, и таких великих схоластов, как Гуго Сен-Викторский, которого уже не было в живых. Он состоял из *Speculum naturale*, *doctrinale* и *historiale*; четвертый, *Speculum morale*, был добавлен более поздней рукой.^[441] Перелистывая его листы и читая то тут, то там выдержки, особенно из прологов, мы получим достаточную иллюстрацию расположения тем, которым следовал этот писатель, чьи способности, казалось, утонули в его безбрежной затее.^[442]

В своем утомительном "Прологе общего характера" (*generalis prologus*) к "Естественному образцу" Винсент излагает мотивы, побудившие его собрать в одном томе

"...определенные цветы в соответствии с моими скромными способностями, собранные из всех, кого я смог прочитать, будь то наши католические доктора или языческие философы и поэты. Особенно я черпал из них то, что казалось мне относящимся либо к построению нашей догмы, либо к моральному наставлению, либо к возбуждению благотворительной преданности, либо к мистическому изложению Божественного Писания, либо к явному или символическому объяснению его истин. Таким образом, одним большим опусом я успокоил бы свою ученость и, возможно, своими трудами принес бы пользу тем, кто, подобно мне, старается прочесть как можно больше книг и собрать их цветы. Ведь созданию многих книг нет конца, и ни глаз любопытного читателя не удовлетворен, ни ухо слушателя".

Затем он упоминает о вреде ложного копирования и приписывания отрывков не тому автору. И ему кажется, что церковной историей пренебрегали, в то время как люди стремились изложить узкие проблемы. И вот, размышляя о том, как продолжить и сгруппировать свои различные вопросы, Винсент не нашел лучшего метода, чем тот, который он выбрал, "а именно: следуя порядку Священного Писания, я должен рассказать сначала о Творце, затем о творении, потом о падении человека и его искуплении, а затем о событиях (*rebus gestis*) в хронологическом порядке". В конце работы он предлагает дать краткое изложение названий. Иногда он может излагать как свои собственные вещи, которые он получил от своих учителей или из очень известных книг; и он признает, что у него не было времени собрать *gesta martyrum*, и поэтому некоторые выдержки, которые он приводит из них, сделаны не его собственной рукой, а рукой переписчиков (*notariorum*).

Винсент предлагает назвать весь труд "*Speculum majus*", "*Speculum indeed*" или "*Imago mundi*", "содержащий вкратце все, что я смог собрать из бесчисленных книг, достойных рассмотрения, восхищения или подражания в отношении вещей, которые были сделаны, совершены или сказаны в видимом или невидимом мире от начала и до конца, и даже о грядущих событиях". Он кратко говорит о пользе своей работы, а затем приводит мотивы включения в нее истории. По его мнению, это поможет нам понять историю Христа; а ознакомившись с войнами, которые происходили "до прихода нашего миролюбивого Царя, читатель поймет, с каким рвением мы должны сражаться с нашими духовными врагами ради нашего спасения и обещанной нам вечной славы". Из великого истребления людей во многих войнах можно также понять суровость Бога по отношению к нечестивым, которых убивают, как овец, и они гибнут душой и телом^[443].

Что касается природы, Винсент говорит

"Кроме того, я старательно описывал природу вещей, что, думаю, никто не сочтет бесполезным, кто в свете благодати прочел о силе, мудрости и благодати Бога, творца, правителя и хранителя, в той самой книге Творения, назначенной нам для чтения".

Кроме того, знание о вещах полезно для проповедников и богословов, как говорит Августин. Но Винсент осознает и другой мотив:

"Воистину, как велика даже самая скромная красота этого мира, и как радует глаз разум, старательно рассматривающий не только способы, числа и порядки вещей, столь благопристойно расставленные по всей вселенной, но и вращающиеся эпохи, которые непрерывно разворачиваются через сокращения и чередования, и отмечены смертью того, что рождается. Признаюсь, грешник, как и я, с умом, оскверненным плотью, я испытываю душевную сладость по отношению к Творцу и Владыке этого мира и почитаю Его с большим благоговением, когда созерцаю сразу и величину, и красоту, и неизменность Его творения. Ибо разум, поднимаясь с нарзана своих привязанностей и возносясь, насколько он способен, к свету умозрения, видит, как с высоты, величие вселенной, содержащей в себе бесконечное множество мест, заполненных разнообразными существами".

Здесь Винсент считает нужным извиниться за ограниченность своей материи, поскольку он всего лишь отрывочник и не знает ни одной науки; он ссылается на пример *"Этимологии"* Исидора. Далее он перечисляет различные источники, на которые он опирается, а затем кратко излагает рубрики своего труда, которые вкратце таковы:

Творец.

Эмпирейские небеса и природа ангелов; состояние добрых и гибель гордых ангелов.

Бесформенная материя и создание мира, а также природа и свойства каждого сотворенного существа, согласно порядку Дел шести дней.

Состояние первого человека.

Природа и энергия души, а также органы чувств и части человеческого тела.

Божий покой и способ работы.

Состояние первого человека и райское блаженство.

Грехопадение и наказание человека.

Грех.

Искупление грехопадения.

Свойства веры и других добродетелей по порядку, дары Святого Духа и блаженства.

Число и материя всех наук.

Хронологическая история событий в мире и достопамятные изречения, от начала до нашего времени, с рассмотрением состояния душ, разлученных с телом, о грядущих временах, об антихристе, о конце мира, о воскресении мертвых, о прославлении святых и о наказании нечестивых.

От этой программы можно прийти в ужас. Однако практически все это вошло бы в *Summa theologiae*, за исключением истории человечества и того, что мы должны назвать искусствами и науками! Подобная программа может быть составлена суммарно, в

соответствии с широкими заголовками, под которыми она изложена; или же она может быть составлена настолько подробно, чтобы включить всю доступную информацию или мнение, касающееся каждой части каждой темы, включенной в эти универсальные заголовки. Последний вариант - путь Винсента. Практически он старается включить все знания обо всем. Первый из его томов (*Speculum naturale*) должен быть посвящен полному описанию форм и видов сотворенных существ, составляющих видимый мир. Однако он включает в себя и многое, относящееся к существам, обычно невидимым; Винсент начинает с описания ангелов. Затем он переходит к рассмотрению семи небес, затем к физическим явлениям природы, далее к каждому известному виду растений, выращиванию деревьев и виноградных лоз, изготовлению вина, затем к небесным телам, а после этого к живым существам, птицам, рыбам, диким зверям, рептилиям, анатомии животных, - и наконец переходит к человеку. Он обсуждает его тело и душу, его психологию, явления сна и бодрствования; затем анатомию человека - и не может удержаться от рассуждений, касающихся всего творения; затем человеческие поколения, описание стран и регионов земли, с кратким изложением истории до времен Антихриста и Страшного суда. Разумеется, он совершенно не критичен, даже выдумки псевдо-Турпина о Карле Великом служат ему авторитетом.

В прологе ко второму тому Винсента, *Speculum doctrinale*, кратко упоминаются темы *tota naturalis historia*, содержащиеся в его первом гигантском томе. В нем он свел свой вопрос к сотворению Богом *человеческой природы*, *omnium rerum finis ac summa*, и ее разрушению (*destitutio*) через грех. *Humana natura*, созданная Богом, была *universitas* всей природы или сотворенного бытия, телесного и духовного. Теперь

"В этой второй части, подобным же образом, мы предлагаем рассмотреть пленарное восстановление этой лишенной природы..... И поскольку это восстановление, или реституция, осуществляется и совершенствуется посредством *доктрины* (переданного знания, науки), эта часть небезосновательно называется *Speculum doctrinale*. Ибо, несомненно, все, что относится к восстановлению или защите духовного или мирского благополучия человека (*salutem*), охватывается *доктриной*. В этой книге науки (*doctrinae*) и искусства рассматриваются следующим образом: Сначала обо всех них в целом, то есть об их изобретении, происхождении и видах, а также о способе их приобретения. Затем об отдельных искусствах и науках в частности. И здесь в первую очередь речь идет о тех из тривиума, которые посвящены языку (грамматика, риторика, логика); ибо без них нельзя изучать и передавать остальные. Затем о практических (*practica*), потому что через них, прояснив глаза разума, человек восходит к умозрительным (*theorica*). Затем также о механических науках; поскольку они состоят в производстве (*operatio*), то по сродству с *практикой*. И, наконец, умозрительные науки (*theorica*), поскольку в них мудрые помещают конец и цель (*finis*) всего остального. И поскольку (как говорит Иероним) нельзя познать силу (*vis*) противоядия, если не понять силу яда, поэтому к *reparatio doctrinalis* человеческого рода, предмету этой книги, приложено нечто в качестве краткого эпилога из предыдущей книги, касающееся падения и страданий человека, в которых он все еще трудится, как наказание за свой грех, в прискорбном изгнании."

Итак, Винсент начинает с падения и несчастий человека; *peccatum* и *supplicium*. Затем он переходит к обсуждению благ (*bona*), дарованных Богом, таких как умственные способности, с помощью которых человек может научиться мудрости, как бороться с ошибками и пороками и быть побежденным исключительно желанием высшего и неизменного блага. Он говорит также о телесных благах, дарованных человеку, о красоте и пользе видимых вещей, а затем о главных пороках: о распутстве, которое портит божественный образ в человеке, о

скудоумии, которое разрушает божественное подобие, о болезни, которая уничтожает его первоначальное телесное бессмертие. "И три средства, с помощью которых эти три зла могут быть отражены, а три блага восстановлены, а именно: Мудрость, Добродетель и Потребность".

Здесь мы касаемся сути расположения тем в *Speculum doctrinale*, где рассматриваются все искусства и науки:

"Для получения этих трех средств было изобретено каждое искусство и каждая дисциплина. Для обретения Мудрости была придумана *Теорика*, для обретения добродетели - *Практика*, а для обретения нужды - *Механика*. *Теорика*, изгоняя невежество, просвещает Мудрость; *Практика*, закрывая пороки, укрепляет Добродетель; *Механика*, предохраняя от скудости, смягчает немощи нынешней жизни. *Теорика*, во всем, что есть и чего нет, выбирает исследование истинного. *Практика* определяет правильный образ жизни и форму дисциплины, в соответствии с институтом добродетелей. *Механика*, занятая мимолетными вещами, стремится обеспечить потребности тела. Ибо цель всех человеческих действий и занятий, которые регулирует разум, должна быть направлена либо на восстановление целостности нашей природы, либо на облегчение потребностей, которым подвергается жизнь. Целостность нашей природы восстанавливается Мудростью, к которой относится *Теорика*, и Добродетелью, которую культивирует *Практика*. Потребности облегчаются посредством управления временем, которым занимается *Механика*. Последней из всех является Логика, источник красноречия, с помощью которого мудрые, постигающие вышеупомянутые главные науки и дисциплины, могут рассуждать о них более правильно, истинно и изящно; более правильно - с помощью Грамматики, более истинно - с помощью Диалектики, более изящно - с помощью Риторики"[444].

Таким образом, весь круг искусств и наук связан с телесным и духовным благополучием человека и прямо или косвенно влияет на его спасение. Все это составляет *доктрину*, а через *доктрину* человек спасается. Именно по этой причине все искусства и науки были включены в один том, который справедливо называется *Speculum doctrinale*. Нам нет необходимости следить за деталями, но мы можем взглянуть как бы издалека на длинный путь, проложенный Винсентом через его материал. Сначала он излагает историю античной философии, затем переходит к книгам и языку и представляет глоссарий латинских синонимов. Книга II посвящена грамматике, книга III - логике, книга IV - *практической науке* или *этике*, сначала языческой этике, а затем переходящей к добродетелям монашеской жизни. Книга V. является продолжением этой темы. Книга VI. касается *Scientia oeconomica*, рассматривая домашнюю экономику, а затем сельское хозяйство. Книги VII. и VIII. посвящены политике и, обсудив политические институты, переходят к рассмотрению права - права лиц, вещей и действий, согласно каноническому и гражданскому праву. В книгах IX. и X. рассматриваются преступления - свидетельство, ересь, лжесвидетельство, святотатство, убийство, изнасилование, прелюбодеяние, грабеж, ростовщичество. Книга XI. более веселая, *De arte mechanica*, и рассказывает о строительстве, военном искусстве, мореплавании, алхимии и металлах. Книга XII. - это медицина, а в книгах XIII. и XIV. рассматривается физика в связи с искусством врачевания. Книга XV. - натурфилософия - животные и растения. Книга XVI., *De mathematica*, бегло рассматривает арифметику, музыку, геометрию, астрономию и метафизику. Книга XVII. также исчерпывается несколько слабым обсуждением теологии, которая должна была стать темой тома, который Винсент не написал.

Однако Винсент завершил работу над еще одним томом - "*Историческим указателем*" (*Speculum historiale*). Это хронологическая компиляция традиций, мифов и истории, сопровождаемая рассуждениями о литературных произведениях рассматриваемых

персонажей. Было бы утомительно следить за отрывочным изложением профанной и священной материи.

Мы можем оставить Винсента с очевидной мыслью, что его работа является конгломератом, как по расположению, так и по содержанию. Она имеет благочестивую цель способствовать спасению человека и в то же время представляет собой попытку создания универсальной энциклопедии человеческих знаний, большая часть которых носит мирской и обыденный характер. Чудовищный объем и двойная цель работы не позволили добиться единства в методе и расположении. Более едиными по цели и, как следствие, лучше организованными являются "*Сентенции*" Петра Ломбарда и "*Сумма теологии*" Аквинского. Ибо, хотя их объем, по крайней мере, объем "*Суммы*", широк, все упорядочено в отношении истинной цели *sacra doctrina*, как и объяснил Фома в уже приведенном нами отрывке.

Предполагаемый принцип ломбардского деления кажется любопытным; тем не менее, он получил его от Августина: *Signum* и *res* - символ и вещь: поистине, за этими противоположными понятиями скрывается вековая игра духовных тенденций. Христианская доктрина связана, возможно, главным образом со значением *signa*, знаков, символов, аллегорий, тайн, таинств. Не так уж странно, что лангобард сделал эту антитезу основой своей схемы. Вполне естественно, что он начинает с того, что любому, кто с Божьей милостью считает, что "содержание Ветхого и Нового Закона занято либо *res*, либо *signa*". Ибо, как говорит выдающийся врач Августин в своей "*Доктрине христианской*", все учение - о вещах или знаках; но и вещи познаются через знаки. Правильно называются *res*, которые не используются для обозначения чего-либо; *signa* же - это те, чье использование заключается в обозначении". Затем Ломбард отделяет таинства от других *signa*, поскольку они не только обозначают, но и даруют спасительную помощь; при этом он указывает, что, очевидно, *signum* - это тоже своего рода вещь; но не все является *signum*. Сначала он рассматривает *res*, а затем *signa*.

Что касается *res*, то, как говорит Августин, следует помнить, что одними вещами нужно наслаждаться (*fruentum*), поскольку мы привязываемся к ним из любви ради них самих; другими нужно пользоваться (*utendum*) как средством; а третьими нужно и наслаждаться, и пользоваться.

"Те, которыми следует наслаждаться, делают нас блаженными (*beatos*); те, которыми следует пользоваться, помогают нам стремиться к блаженству..... Мы сами являемся тем, чем можно наслаждаться и пользоваться, а также ангелы и святые..... То, чем следует наслаждаться, - это Отец, Сын и Святой Дух; и таким образом Троица есть *summa res*".

Таким образом, в первых двух книгах Ломбардского собора *res* рассматриваются в порядке убывания их совершенства; в третьей - Воплощение, которое, если и не является таинством, а главным и суммарным из всех таинств, является источником таинств Нового Закона, рассматриваемых в четвертой книге. Схема едина и упорядочена; трудность будет заключаться в том, чтобы фактически расположить в ней различные темы. Пытаясь сделать это, лангобард в первой книге собирает воедино учение о Троице, трех Лицах, составляющих ее, их атрибутах и качествах. Во II книге по порядку рассматриваются ангелы и очень кратко - работа Шести дней вплоть до сотворения человека; затем излагается христианская доктрина о человеке: его сотворение и его причины; создание его *анимы*; сотворение женщины; состояние мужчины и женщины до грехопадения; их грех; затем свобода воли и благодать. В третьей книге рассматривается Воплощение во всех аспектах, в которых оно может быть познано, а также природа Христа, Его спасительные заслуги и благодать, которая

была в Нем; также добродетели веры, надежды и милосердия, семь даров Духа и существование их всех во Христе. В четвертой книге рассматриваются таинства Нового Закона: Крещение, Конфирмация, Евхаристия, покаяние, крайнее возлияние, рукоположение в священный сан, брак. Завершается она изложением воскресения и Страшного суда.

Первые главы книги Бытия послужили для Ломбардского университета источником фактического изложения. И "Сумма" будет следовать тому же порядку изложения. О том, насколько естественным было принятие этого порядка для христианских богословов, можно судить, ознакомившись с "*De Genesi ad litteram*" Августина.^[445] Этот комментарий был отчасти конструктивным, а не просто экзегетическим; он представлял собой *кадр*, или рамку, тематической упорядоченности, которую можно было легко заполнить содержанием *Сентенций* или даже *Суммы*: Бог в Его единстве и триединстве, Творение, особенно человек, его падение, Воплощение как спасительное средство его восстановления, затем Таинства и окончательный Суд над небесами и адом. Можно сказать, что это был естественный и правильный порядок изложения содержания христианской *сакральной доктрины*.

Так, в великой "*Сумме теологии*" Фомы Аквинского принят тот же порядок, которого придерживался Ломбард. *Pars prima* начинается с определения *sacra doctrina*.^[446] Затем он переходит к рассмотрению Бога - существует ли Он; затем рассматривает Его *простоту* и *совершенство*; далее - Его атрибуты; Его *bonitas, infinitas, immutabilitas, aeternitas, unitas*; затем - наше знание о Нем; затем - Его знание, а в нем - истинность и ложность; далее рассматриваются божественная воля, любовь, справедливость и жалость; божественное провидение и предопределение; божественная сила и блаженство.

Все это относится к *unitas* божественной сущности; теперь Фома переходит к *Trinitas personarum*, или более характерным частям христианского богословия. Он рассматривает *processio* и *relationes божественных Лиц*, затем их самих - Отца, Сына, Святого Духа, а затем их существенные отношения и свойства. Далее он обсуждает *миссию* божественных Лиц и отношения между Богом и Его творением. Сначала рассматривается принцип творения, *processio creaturarum a Deo*, и природа сотворенных вещей, с некоторым обсуждением зла, является ли оно вещью.

Среди сотворенных существ Фома рассматривает сначала ангелов, причем очень подробно; затем физическое творение, в его порядке - работу шести дней, но без особых подробностей. Затем человек, созданный из духовной и телесной субстанции, - его сложная природа должна быть проанализирована и исследована до самых глубин. Фома рассуждает о соединении *anima ad corpus*; затем о способностях *anima, in generali* и *in speciali* - интеллектуальных способностях, аппетитах, воле и ее свободе выбора; о том, как *anima* знает - дается полная аристотелевская теория познания. Далее, более конкретно, о сотворении души и тела первого человека и о природе образа и подобия Божия в нем; затем о состоянии и способностях человека в состоянии невинности; также о Рае.

Этим заканчивается рассмотрение *creatio et distinctio rerum*; Фома переходит к их *gubernatio* и проблеме того, как Бог сохраняет и перемещает телесное и духовное; затем о действии одного существа на другое и о том, как ангелы выстроены в иерархии и, хотя являются чисто духовными существами, служат людям и охраняют их; затем о действии телесных вещей, о судьбе и о действии людей на людей.

На этом заканчивается *Pars prima*. Начинается первый раздел второй части (*Prima secundae*). В коротком прологе Фома заявляет:

"Поскольку человек создан по образу Божию, то есть свободен в своей мысли и воле и способен действовать через себя (*per se potestativum*), то после того, что было сказано об Образце, Боге, и обо всем, исходящем из Божественной силы по Его воле, нам остается рассмотреть Его образ, то есть человека, в той мере, в какой он является источником или причиной (*principium*) своих собственных дел, обладая свободной волей и властью над ними".

Далее Фома рассматривает по порядку: конечную цель человека; природу человеческого блаженства, в чем оно состоит и как его можно достичь; затем добровольные и недобровольные действия, природу и действие воли; затем плод, намерение, избрание, обдумывание, согласие, а также действия хорошие и плохие, вытекающие из воли; Затем страсти; умиротворение и удовольствие, печаль, надежда и отчаяние, страх, гнев; далее привычки (*habitus*) и добродетели, интеллектуальные, кардинальные, богословские; дары Духа и блаженства; пороки, грех и наказание. После этого становится уместным рассмотреть внешние причины (*principia*) поступков: "Внешняя причина (*principium*), побуждающая к добру, - это Бог; Он наставляет нас через закон и помогает нам через благодать. Поэтому мы должны говорить сначала о законе, потом о благодати". Итак, Фома рассуждает: о сущности закона, о различных видах закона - *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana* - об их действии и силе; затем о предписаниях Ветхого закона (Ветхого Завета); затем о евангельском законе и необходимости благодати; и, наконец, о благодати и человеческих заслугах.

Secunda secundae (второй отдел второй части) открывается Прологом, в котором автор говорит, что, рассмотрев в целом добродетели и пороки и другие вещи, относящиеся к вопросам этики, необходимо рассмотреть эти же вопросы более конкретно, каждый в отдельности; "ибо общие моральные изложения (*sermones morales universales*) менее полезны, так как действия всегда *in particularibus*". Более специальное изложение моральных правил может идти двумя путями: один - со стороны морального материала, обсуждая ту или иную добродетель или порок; другой - рассматривая то, что относится к особым порядкам (*speciales status*) людей, например, к прелатам и низшему духовенству, или к людям, посвятившим себя активной или созерцательной религиозной жизни. "Итак, мы рассмотрим специально, сначала то, что относится ко всем состояниям людей, а затем то, что относится к определенным порядкам (*determinatos status*)". Фома добавляет, что в каждом случае лучше всего рассматривать добродетель и соответствующий дар, а также противостоящий им порок вместе; также "добродетели сводятся к семи, трем теологическим[447] и четырем кардинальным добродетелям. Из интеллектуальных добродетелей одна - Благоразумие, которое причисляется к кардинальным добродетелям; но *ars* не относится к морали, которая относится к тому, что должно быть сделано, тогда как *ars* - это правильная способность делать вещи (*recta ratio factibilium*).[448] Три другие интеллектуальные добродетели, *sapientia*, *intellectus*, *et scientia*, носят названия определенных даров Святого Духа, и рассматриваются вместе с ними. Нравственные добродетели сводятся к кардинальным добродетелям; поэтому при рассмотрении каждой кардинальной добродетели рассматриваются все связанные с ней добродетели и противоположные пороки".

Такая классификация добродетелей не кажется однозначной. И, возможно, самой слабой чертой "Суммы" является это едва ли удачное упорядочивание, или сочетание, аристотелевских добродетелей с теми, которые более близки к христианской схеме. Как бы то ни было, автор "Суммы" переходит к рассмотрению по порядку: *fides* и дары (*dona*) *intellectus* и *scientia*, соответствующие добродетели *faith*; затем противоположные пороки:

infidelitas, haeresis, apostasia, blasphemia и *caecitas mentis* (духовная слепота). Далее по порядку следуют добродетель *spes* и соответствующий ей дар Духа, *timor*, и противостоящие ей пороки *desperatio* и *praesumptio*.^[449] Далее *caritas*, с ее *dilectio, gaudium, pax, misericordia, beneficentia* и *eleemosyna*, и *correctio fraterna*; затем противоположные пороки, *odium, acedia, invidia, discordia, contentio, schisma, bellum, rixa, seditio, scandalum*. Далее - *donum sapientiae*, и его противоположность - *stultitia*; далее - *prudentia*, и соответствующий ей дар - *consilium*; и связанные с ним пороки - *imprudentia, negligentia*, и их дурные подобию - *dolus* и *fraus*.

Говорит Томас: *Consequenter post prudentiam considerandum est de Justitia*. Далее следует юридическая трактовка *jus, justitia, iudicium, restitutio, acceptio personarum*; затем убийство и другие преступления, признанные законом. Затем следуют добродетели, связанные со справедливостью, а именно *religio* и ее акты, *devotio, oratio, adoratio, sacrificium, oblatio, decimae, votum, iuramentum*; затем пороки, противостоящие *religio*: *superstitio, idolatria, tentatio Dei, perjurium, sacrilegium, simonia*. Далее рассматривается добродетель *pietas*; затем *observantia* с ее частями, то есть *dulia* (служение), *obedientia* и ее противоположность, *inobedientia*. Далее, *gratia* (благодарность) или *gratitudo*, и ее противоположность, *ingratitudo*; далее, *vindicatio* (наказание); далее, *veritas*, с ее противоположностями, *лицемерием, jactantia* (хвастовством) и *ironia*; далее, *amicitia*, с пороками *adulatio* и *litigium*. Далее - добродетель *liberalitas* и ее пороки *avaritia* и *prodigalitas*; затем - *epieikeia (aequitas)*. Наконец, завершая обсуждение всего, что связано с *Justitia*, Фома говорит о соответствующем ей даре Духа - *pietas*.

Теперь переходит к третьей кардинальной добродетели, *Fortitudo*, под которой подразумевается *martyrium* - тип добродетельного поступка; *intimiditas* и *audacia* - два порока. Затем части *Fortitudo*, а именно *magnanimitas, magnificentia, patientia, perseverantia*, и очевидные противоположные пороки. Далее, четвертая кардинальная добродетель, *Temperantia*, ее очевидные противоположные пороки и ее части, а именно: *verecundia, honestas, abstinencia, sobrietas, castitas, clementia, modestia, humilitas*, и различные соответствующие действия и противоположные пороки, связанные с этими особыми добродетелями.

До сих пор^[450] Фома рассматривал добродетели, присущие всем людям; теперь же он переходит к тем, которые относятся к определенным видам людей, в зависимости от их даров благодати, образа жизни или разнообразия их должностей или мест. Из особых добродетелей, связанных с дарами благодати, первой является *prophetia*, затем *raptus* (видение), потом *gratia linguarum* и *gratia miraculorum*. После этого рассматриваются *vita activa* и *contemplativa* с соответствующими им добродетелями. Затем Фома переходит к *De officiis et statibus hominum* и их соответствующим добродетелям.

На этом *Secunda secundae* заканчивается, а *Pars tertia* открывается таким прологом:

"Поскольку Спаситель наш Иисус Христос (как свидетельствует Ангел, *populum suum salvum faciens a peccatis eorum*) показал в Себе путь истины, по которому мы можем прийти к блаженству бессмертной жизни, воскреснув, то для завершения всего богословского дела, после рассмотрения конечного конца человеческой жизни, добродетелей и пороков, необходимо, чтобы наше внимание было приковано к Спасителю всех и Его милостям для человеческого рода.

"Что касается этого, то, во-первых, следует рассмотреть самого Спасителя; во-вторых, Его таинства, посредством которых мы обретаем спасение; в-третьих, что касается конца (*finis*), бессмертной жизни, к которой мы приходим, воскресая через Него.

"Что касается первого, то нужно рассмотреть тайну Воплощения, в которой Бог стал человеком ради нашего спасения, а затем те вещи, которые совершил и претерпел наш Спаситель, то есть воплотившийся Бог".

Этот пролог в достаточной мере отражает порядок тем в *Pars tertia "Суммы"*, вплоть до Quaestio xc., когда рука ангельского доктора была сложена для вечного покоя. В это время он рассматривал *покаяние*, четвертое по счету Таинство. Все, что он хотел сказать о личности, атрибутах, деяниях и страстях Христа, было написано; он рассмотрел таинства крещения, конфирмации и евхаристии; он был занят *poenitentia*; оставались еще другие таинства, а также окончательное рассмотрение вопросов, лежащих за могилой. Таким образом, он оставил свой труд незавершенным, и, несмотря на многочисленные усилия, его не смог завершить ни один из его учеников или преемников[451].

II

Поскольку мысли передавались людям Средневековья, а не черпались из их собственных наблюдений или конструктивных рассуждений, основной интеллектуальной задачей средневековых людей было восприятие, создание своего собственного и повторное выражение. Их интеллектуальный прогресс следовал за этим процессом присвоения и делился на три стадии - обучение, органическое присвоение и повторное выражение с добавлением элементов мысли. Логически и в целом по времени эти три стадии сменяли друг друга. Однако, разумеется, они накладываются друг на друга, и можно наблюдать, как они протекают одновременно. Так, например, то, что было известно об Аристотеле в начале двенадцатого века, было незначительным по сравнению с тем знанием о его философии, которое открылось Западной Европе во второй половине двенадцатого и начале тринадцатого. И если к середине двенадцатого века элементы логики Аристотеля были полностью усвоены, то содержательную аристотелевскую философию еще предстояло изучить и освоить, прежде чем она могла быть переформулирована и перевыражена как часть средневековой мысли.

Если рассматривать исключительно внешнюю форму, то три этапа средневековой мысли можно проследить в Комментариях к Писанию позднего каролингского времени, в *Книгах сентенций* двенадцатого века и, наконец, в более органичной *"Сумме теологии"*. Вместе с этой значительной эволюцией и изменением внешней формы последовала более существенная эволюция, состоящая в усвоении, присвоении и перевыражении унаследованного материала. В обоих случаях эти три этапа были необходимы из-за величия передаваемого материала; ведь интеллектуальная энергия средневекового периода была полностью занята освоением данных, предлагаемых так настойчиво, представлением и повторным представлением этого изобильного материала и его переработкой в новые формы изложения, которые также были выражением, или реализацией, средневекового гения. Таким образом, средневековый продукт можно рассматривать как данный прошлым и в то же время обусловленный и контролируемый. Но, с другой стороны, каждый этап интеллектуального прогресса делал возможным следующий.

Первый этап обучения представлен рассмотренным нами периодом Каролингов. Именно тогда патристический материал был извлечен из трудов Отцов, перестроен и применен в соответствии с потребностями времени. Овладение этим материалом едва ли достигло такого жизненного прогресса, чтобы люди девятого, десятого и одиннадцатого веков могли переформулировать его в значительной степени в терминах своего собственного мышления. В девятом веке Эриугена представляет собой исключительное исключение с его

радикальным изложением того, что он почерпнул у Псевдо-Дионисия и других; а в конце появляется Ансельм, чей гений метафизически конструктивен. Но Ансельм затрагивает грядущее время, а источники гения Эриугены скрыты от нас.

Что касается античной мысли в эти каролингские века, Эриугена мастерски обращался с тем, что знал о ней по патристическим и полупатристическим каналам. Но давайте скорее искать ее в учебных программах Тривиума и Квадривиума. Прогресс Герберта в *Quadrivium*, то есть в различных отраслях математики, которые он преподавал, был отмечен, и в какой степени его примеру последовал его ученик Фульберт в кафедральной школе Шартра.^[452] Курсы *Trivium* - грамматика, риторика, логика - требуют нашего более пристального внимания; ведь они были ключом к ситуации. Мы должны помнить, что подходим к средневековой мысли со стороны врожденной человеческой потребности в интеллектуальном самовыражении - импульса к познанию и необходимости формулировать свои концепции и последовательно их выражать. Для средневековых людей первым необходимым средством для достижения этой цели была грамматика, включая риторику, а следующим - логика или диалектика. Латинский язык содержал в себе всю сумму знаний, переданных в Средние века. И его нужно было выучить. Это было верно даже в Италии, Испании и Франции, где с каждым годом современные способы романской речи все больше отходили от родительской; это было еще более очевидно в странах с тевтонской речью. За много веков до этого римская молодежь изучала грамматику, чтобы правильно говорить и писать. Теперь же, чтобы овладеть любой отраслью знаний и выразить соответствующие мысли, необходимо было изучать латинскую грамматику, то есть истинные формы и литературные обороты латинского языка. И люди поначалу не делали резкого различия между посреднической ценностью изученного языка и той образованностью, которую он содержал^[453].

Таким образом, грамматика, изучение латинского языка, представляла собой первую ступень знаний для средневековых людей. Это оставалось верным на протяжении всех средневековых веков, поскольку все молодые люди, становившиеся учеными, должны были выучить язык, прежде чем изучать то, что содержалось только в нем. Можно также сказать, и при этом не сказать фантастически, что грамматика, изучение правильного использования самого языка, духовно соответствовала главному интеллектуальному труду эпохи Каролингов. Внимание Алкуина обычно приковано к значению языка, разумеется, латинского. А труды его ученика Рабануса и ученика последнего Валафрида посвящены как бы грамматике обучения. То есть они читают и пытаются понять труды Отцов; сравнивают и сопоставляют, делают тома выписок, которые оформляют по большей части как комментарии к Писанию; комментарии, то есть к значению канонических писаний, которые были сутью всей мудрости, но нуждались в большом объяснении. Такие труды были самой грамматикой знания, посвященной изложению смысла Писания и огромного бремени патристической мысли. С такой же целью сам великий император старался восстановить школы грамматики, чтобы правильнее понимать Писание и изложения святых отцов. В общем, как знание латинского языка было целью и задачей грамматики, так и правильное понимание того, что содержалось в латинских книгах, было целью интеллектуальных трудов этого периода. Все это представляло собой первый этап средневекового приобретения знаний, их представления или выражения, а значит, и первый этап средневекового стремления реализовать человеческий импульс к познанию.

Следующим курсом Тривиума была логика; и точно так же ее изучение будет представлять собой поистине второй этап в средневековой реализации человеческого импульса к знанию, то есть второй этап в присвоении и выражении знаний, переданных из прошлого.

Мы уже подробно говорили о логических исследованиях Герберта и его попытках скорректировать свое мышление и классифицировать отрасли знания с помощью формальной логики. [454](#)] Те его рассуждения, которые кажутся нам несколько глупыми, были важны для его попыток сформулировать то, что он узнал, и представить это как рациональное и упорядоченное знание. Логика - это этап, следующий за грамматикой в формулировании рационального знания. По крайней мере, так было для людей времен Герберта и последующих веков. Они вполне справедливо смотрели на логику как на *науку проповеди*, которая, с одной стороны, соприкасалась с лингвистикой, а с другой - имела своим полем дальнейшие процессы разума. Так, Гюго Сен-Викторский, великий современник Абеяра, заявляет:

"Логика получила свое название от греческого слова *logos*, которое имеет двоякое толкование. Ведь *logos* означает либо *sermo*, либо *ratio*; поэтому логика может быть названа либо *scientia sermotionalis*, либо *scientia rationalis*. *Logica rationalis* охватывает диалектику и риторику и называется *discretiva* (аргументирующая и осуществляющая суждение); *logica sermotionalis* - это род, включающий грамматику, диалектику и риторику, то есть дискурсивная наука (*disertiva*)" [\[455\]](#).

Тесная связь между грамматикой и логикой очевидна. Логика рассматривает язык, используемый для рационального выражения, а также процессы рассуждения, осуществляемые в языке. Ее элементарные главы учат рациональному использованию языка, благодаря чему люди могут достичь более глубокого последовательного выражения своих мыслей, чем это можно сделать с помощью грамматики. Однако грамматика также является логикой и основана на логических принципах. Все это наглядно демонстрируют логические трактаты, составляющие аристотелевский "*Органон*", которым пользовались в Средние века. Сначала идет "*Исагога*" Порфирия, которая явно связана с языком. Аналогичным образом "*Категории*" Аристотеля посвящены рациональному и последовательному использованию языка или тому, что может быть изложено на языке. Далее очевидно, что в "*De interpretatione*" речь идет о языке, используемом для выражения мысли, о его родовой функции. Более продвинутые трактаты - "*Органон*", "*Предварительная и последующая аналитика*", "*Топика*" и "*Софистические эленки*" - непосредственно и подробно рассматривают сами процессы рассуждения. Таким образом, в "*Органоне*" прослеживается грамматическое родство с более простыми трактатами. Более продвинутые из них, кажется, стоят к ним так же, как ораторская риторика стоит к элементарной грамматике. Ведь "*Аналитика*", "*Топика*" и "*Софистические эленки*" - это своего рода *эристика*, обучающая ученика использовать процессы мышления и их выражение для достижения цели, обычно аргументированной. Предыдущие трактаты обучали элементам, как бы орфографии и этимологии рационального выражения мысли в языке; последние (даже как синтаксис и риторика), обучают ученика использованию этих элементов. И в том, что в раннем Средневековье в обиходе были только простейшие трактаты "*Органоны*", можно заметить хорошую историческую закономерность, поскольку только они были необходимы для первого этапа усвоения сути патристической и античной мысли. Полностью "*Органон*" был заново открыт и вновь вошел в обиход в середине или во второй половине XII века, когда люди перешли к более органичному усвоению патристического материала и того, что они знали об античной философии.

Таким образом, в средневековом образовании, в последовательном порядке усвоения патристики и античности, логика стояла на плечах грамматики. Она была рационализированной стадией грамматики и рассматривала язык как средство последовательного и достоверного выражения мысли, то есть так, чтобы не противоречить

необходимости того, для чего он служил средством. А поскольку язык, обработанный таким образом, согласуется с рациональным мышлением, он согласуется с реалиями, которым соответствует мысль, и может быть воспринят как выражающий *их*. Это последнее размышление вводит метафизику.

И правильно. Ведь тремя этапами средневекового присвоения и выражения знаний были грамматика, логика, метафизика. Логика имеет отношение к процессам мышления, к выдвижению предпосылок и выводу. Она не обязательно рассматривает вопрос о том, представляет ли содержание ее предпосылок реальность. Это вопрос онтологии, метафизики. Средневековая метафизика, принадлежавшая греческой философии, была крайне докантианской, поскольку предполагала соответствие между необходимостью или выводами мысли и высшими реальностями, Богом и Вселенной. Средневековая логика также не сомневалась в том, что ее процессы могут прояснить и выразить истинную природу вещей. Поэтому средневековая логика с готовностью забредала в область метафизики и игнорировала границу между ними.

Однако в *"Органоне"* мало метафизики; в более простых трактатах ее нет. Как не было ее и в элементарном логическом обучении в школах, по крайней мере, до XII века.^[456] Всегда можно провести различие между логикой и метафизикой; и мы намерены сделать это здесь. Ибо как логику мы рассматривали как вторую стадию средневекового усвоения знаний, так и метафизика, в свою очередь опирающаяся на плечи логики, является представителем третьей стадии, то есть стадии систематического и органичного переизложения древней материи с элементами, добавленными великими школярами.

Метафизика была очень правильной заключительной стадией. Грамматика представляла собой элементарное усвоение того, что было передано прошлым; логика - дальнейшее повторное изучение этого вопроса, попытка понять и выразить его, сформулировать его части заново, с более глубокой последовательностью выражения. Затем следует попытка достичь окончательной и универсальной последовательности: окончательной в той мере, в какой мысль проникает в природу вещей и выражает реальности и отношения реальностей; и универсальной в той мере, в какой она стремится упорядочить и систематизировать все свои понятия и привести их к единству в *Сумме* - совершенной схеме рационального представления о Боге и Его творении. В значительной степени это и будет последней попыткой средневекового человека облегчить свой ум и реализовать *свой* порыв к познанию и самовыражению с предельной последовательностью.

Таким образом, для средневековых людей метафизика стояла на плечах логики и представляла собой окончательное завершение их мысли в универсальной системе и схеме Бога, человека и вещей.^[457] Но первая часть этого предложения не была верна для греческой философии. Метафизика должным образом занимается бытием, его конечной сущностью и отношениями; последовательным соединением вещей, то есть представлением или выражением их таким образом, чтобы они не расходились ни с одной из данных, признанных соответствующими. Мыслитель глубоко размышляет, стремясь проникнуть в конечную реальность и отношения вещей, через которые образуется универсальное целое. Это и есть онтология, метафизика - наука о бытии, о причинах, а значит, и наука о первопричине, Боге. Аристотель называл ее "первой" философией, поскольку она лежит в основании всех отраслей знания и не зависит ни от чего вне себя. Через некоторое время после его смерти перипатетики, а затем неоплатоники называли эту первую науку именем Метафизика, "после" или "после" физики, если угодно, возможно, из-за фактического порядка рассмотрения в школах.

Термин "метафизика" достаточно расплывчат; предпочтительнее либо "первая" философия, либо "онтология". Однако применительно к греческой философии этот термин имеет хорошую историческую привлекательность. Ведь она действительно появилась после физики, и, по сути, была вызвана несовершенным методом и вытекающими из него противоречиями более ранних философий. С самого начала греческая философия устремилась прямо к причине или происхождению вещей - несомненно, центральной проблеме метафизики. Фалес и другие ионийцы начали с рациональных, хотя и грубых гипотез об источниках Вселенной. Это были первые попытки достичь последовательного выражения ее происхождения и природы. Каждый последующий философ рассматривал дальнейшие вопросы, исходя из признанных несоответствий или неадекватности теорий своих предшественников. Таким образом, он все глубже и глубже проникал в сущностные отношения вещей, в саму истину их отношений, все дальше и дальше в проблему их бытия. Ибо истинность отношений должна соответствовать истинности бытия связанных с ними вещей. Мир вокруг нас состоит из отношений, из предшествий и последовательностей, из причин и следствий; и наша мысль о нем состоит из последовательности или противоречий, которые мы пытаемся устранить или преобразовать в последовательность.

Эти первые философы рассматривали только аристотелевскую материальную причину происхождения и возникновения вещей; однако размышления погрузили их глубже в рассмотрение природы бытия и отношений. К другим причинам обратился Анаксагор, а затем Платон, и они вывели их на арену дебатов; философы обсуждали действенную и конечную причину, а также материальную. Такие дискуссии признаются Платоном и, наконец, Аристотелем как относящиеся к первым принципам познания и бытия, а значит, составляющие метафизику. Постоянный поиск более глубокой последовательности объяснения вел все дальше и дальше через многообразное рассмотрение тех ощутимых отношений, которые составляют видимый мир; он раскрыл ряд необходимых предпосылок, требуемых этими видимыми отношениями; и таким образом поиск причинности и происхождения, а также существенных отношений стал одним и тем же - метафизикой.

Метафизика была названа так не случайно, поскольку в свое время она пришла вслед за более грубыми физическими гипотезами. Но не таков был порядок *средневекового* интеллектуального прогресса. Средневековье не проходило через предварительный курс физических гипотез, объясняющих мироздание. Не физика, а логика (введенная грамматикой) привела к окончательному построению - или, скорее, принятию и реконструкции - окончательных гипотез о Боге и человеке, привела к всеупорядочивающей и всеохватывающей *Theologia. Металогика*, а не метафизика, была бы правильным названием для этих конечных выражений или актуализаций средневекового импульса к знанию.

ГЛАВА XXXVI

СХОЛАСТИКА ДВЕНАДЦАТОГО ВЕКА

I. Проблема универсалий: Абэллард.

II. Мистическое напряжение: Гуго и Бернар.

III. Поздние десятилетия: Бернар Сильвестрис; Жильбер де ла Порре; Вильгельм из Конша, Иоанн Солсберийский и Алан из Лилля.

I

От несколько замысловатых общих рассуждений, которые занимали две последние главы, перейдем к представительным проявлениям средневековой мысли в двенадцатом веке. Они относятся отчасти ко второй, или "логической", и отчасти к третьей, или "металогической", стадии средневекового ума. Первая, или "грамматическая", стадия была представлена Каролингским периодом; рассматривая ментальные аспекты одиннадцатого века, мы перешли ко второй стадии - логике, или диалектике, если использовать более специфический средневековый термин. Ближе к концу десятого века Герберт был обнаружен упорно занимающимся логикой и использующим ее как средство упорядочивания отраслей знания. В конце одиннадцатого Ансельм не только рассматривает некоторые логические проблемы, но и переходит к конструктивной метафизической теологии. Оглядываясь на творчество Ансельма с позиции дальнейших размышлений двенадцатого века, можно заметить некую гениальную молодость в его опоре на единичные аргументы, благородные и прекрасные взлеты духа, которые, однако, мало учитывают прочность предпосылок, из которых они исходят, и тем более ряд однотипных и уместных соображений, которые предстояло проанализировать двенадцатому веку.

Возможно, мысли Ансельма выходят за рамки логики. Во всяком случае, он лишь изредка предстает поглощенным ее формальными проблемами. Однако он жил в эпоху зарождения логических споров. Росселлин уже тогда раздувал проблему универсалий, проблему, вызванную вступлением средневековой мысли на "логическую" стадию освоения патристики и античности.

Проблема универсалий, или общих идей, с точки зрения логики, лежит в основе последовательного мышления. Она возвращает нас к тому времени, когда утверждение Аристотеля о преимущественно реальном существовании индивидов порвало с платоновским учением об Идеях. Для ранних средневековых философов она нашла свое выражение в знаменитом отрывке из "Введения к *Категориям*" Порфирия, заключительное предложение которого, переведенное на латынь Боэцием, ставит вопрос следующим образом: "Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo." "Далее, что касается *родов* и *видов*, существуют ли они на самом деле или только мысленно; телесны они или бесплотны; существуют ли они отдельно от чувственных вещей или только в них и из них?" - "Я отказываюсь отвечать, - говорит Порфирий, - это очень возвышенное дело, не подходящее для элементарного труда".

Так, в трех парах грубых альтернатив, вопрос дошел до раннего Средневековья. Люди эпохи Каролингов занимали ту или иную позицию, не ощущая ее трудностей и не замечая, как она лежит в стороне от пути познания. Ученики еще не пытались так динамично осваивать античный материал, чтобы это вызвало настоящую проблему познания. Даже Герберт в конце X века был еще так занят внешними формами и фигурами логики, что у него не было времени заняться теми внутренними проблемами, в которых логика связывается с метафизикой. Некий Росселлин, живший и преподававший, по-видимому, в Безансоне во второй половине XI века, кажется, был первым, кто напал на принятый в настоящее время "реализм" с некоторым пониманием сложных тонкостей этого вопроса. С его собственной

"номиналистической" позицией мы знакомы только через его противников, которые приписывали ему взгляды, которые вряд ли могли возникнуть у вдумчивого человека, - что универсалии - это всего лишь слова и дыхание (*flatus vocis*). Розеллин, во всяком случае, кажется человеком, твердо придерживающимся реальности индивидов, которому трудно было приписать достаточную интеллектуальную актуальность общей идее в отличие от восприятия вещей и требований концепций их индивидуального существования. Логические трудности подтолкнули его к теологической ереси. Единство Троицы стало невозможным; он мог представить себе только три существа, так же как и трех ангелов; и он говорил бы о трех богах, если бы обычай не запретил ему это, говорит святой Ансельм.^[458] Как бы то ни было, он сказал достаточно, чтобы навлечь на себя осуждение Собора, состоявшегося в Суассоне в 1092 году, перед которым он дрогнул и отказался от своих слов. До конца своей жизни он так сдерживал выражение своих мыслей, чтобы обеспечить себе безопасность.

Можно сказать, что теория идей Платона представляла собой метафизическое изложение мироздания, звучащее в концепциях реальности. Но для Средневековья проблема, существуют ли роды и виды, если абстрагироваться от их частных свойств, возникла из логических споров. Это была проблема познания, познаваемости, понимания: как следует понимать и анализировать содержание высказывания, например, "Сократ - человек". Более того, это была фундаментальная и универсальная проблема познания, поскольку она, как и все ментальные процессы, не просто занималась приведением данных к непротиворечивой формулировке, но относилась к самим процессам, посредством которых любые и все данные излагаются или формулируются. Она касалась любой формулировки истины, спрашивая, в частности, как мы должны мыслить наши утверждения? Философы одиннадцатого и двенадцатого веков, однако, не рассматривали эту проблему как относящуюся к процессам ума и связанную исключительно с пониманием содержания высказывания. Скорее, как и Платон, они подходили к ней как к проблеме способов существования; и именно по этой причине она подтолкнула Росселлина к теологической ошибке.

Дискуссия должна была пройти через различные этапы, и каждый из них, как нам кажется, может представлять собой точку, достигнутую мыслителем в ходе анализа его сознательного смысла в высказывании пропозиции. Более того, каждое решение может быть верным для того, кто его дает, поскольку оно соответствует смыслу его высказываний, насколько он их проанализировал. Но средневековые люди не могли воспринимать это таким образом. Их интеллектуальная задача состояла в том, чтобы присвоить и по-своему перевыразить все то, что пришло к ним из авторитетного прошлого. Проблема универсалий была изложена великим авторитетом, который поставил ее как относящуюся к объективной реальности родов и видов. Как же средневековые люди могли воспринимать ее иначе, тем более что в любом случае она относилась к их попыткам понять и перевыразить содержание передаваемой истины? На какое-то время это стало решающей проблемой, ответ на которую мог указать на общую интеллектуальную позицию мыслителя. Не ограничиваясь логикой, *органоном* или инструментальной частью средневекового стремления к познанию, она проникала в метафизику и теологию. Очевидно, что ответ мыслителя на эту проблему будет связан с его мыслями о трансцендентной реальности духовных сущностей.

Люди, впервые осознавшие важность этой проблемы, давали на нее самые разные ответы, иногда грубо отрицая реальное существование универсалий, но чаще превознося их как предшествующие и всепроникающие реальности. Если Росселлин придерживался первой позиции, то его ученик, Вильгельм из Шампо, придерживался крайне противоположной точки зрения, когда и он, и двенадцатый век были еще молоды. Следует, однако, помнить,

что как о взглядах старшего номиналиста сообщают только его враги, так и наши сведения о лукавствах Вильгельма почерпнуты в основном из усугубленного пера Петра Абеляра.

Вильгельм придерживался мнения, что "одна и та же вещь в своей совокупности и в одно и то же время существует в отдельных индивидах, между которыми нет существенного различия, а есть лишь разнообразие случайностей"[459] Абеляр, похоже, провел *редукцию к абсурду* этого мнения, что весь род существует в каждом индивиде. Он указал, что в таком случае общий род *homo* одновременно существовал бы и в Сократе, и в Платоне, когда один из них мог бы находиться в Риме, а другой в Афинах. "На это Вильгельм изменил свое мнение, - продолжает Абэлارد, - и учил, что род существует в каждом индивидууме не *существенно*, а *индифферентно* или [как читают некоторые тексты] *индивидуально*". Что, по-видимому, означает, что Вильгельм больше не считал, что весь род существует в каждом человеке фактически, но "неотличимо", или "индивидуально".

И студенты ушли с Абеляром, говорит он; а Вильгельм покинул кафедру. Уильям и Петр; скажем ли мы о них *arcades ambo*? Это было бы всего лишь безобидным порицанием Абеляра перед лицом всеобщей и правильной традиции относительно его эпохальной интеллектуальной прогрессивности. Действительно, было бы неплохо, чтобы в наших ушах прозвучала фраза, просто для напоминания, что Абеляр, как и Вильгельм, был человеком логики, хотя и гораздо более искусным как в манипулировании диалектическими процессами, так и в применении их к теологии.

Прежде чем попытаться вкратце реконструировать интеллектуальные качества Абеляра по его сочинениям, давайте посмотрим, как знаменитое открытое письмо к другу, давая апологетическую историю жизни писателя, раскрывает роковые черты его характера. Из этой "*Истории бедствий*" достаточно ясно видно, почему все кризисы его жизни были катастрофами - даже если не принимать во внимание его связь с Гелоизой и ее последствия. Роковой импульс к раздражению, похоже, гнал его от судьбы к судьбе; старое слово Гераклита ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (характер - это гений человека) было так явно верно по отношению к нему. Многое из того, что он говорил, получило ортодоксальное одобрение в его время. Совершенно верно. Часто замечали, что ересь одного века становится общепринятой доктриной следующего, даже внутри Церкви. Но стал бы еретик *персоной grata* для более позднего времени? Возможно, нет. Питер Абеляр, во всяком случае, вел бы тернистую жизнь для других и для себя самого в XIII веке или в XIV, если бы он родился заново, когда некоторые из его методов и мнений стали общепринятыми. Обладал ли он более проницательным взглядом на логические и человеческие истины, чем его собратья из двенадцатого века? Очевидно. Была ли его потребность говорить свою правду более настоятельной, чем их? Возможно. Во всяком случае, он определенно был одержим неумеренным желанием расправиться со своими соперниками. Он сидит перед их крепостными стенами по ночам, и когда они видят его там, то не знают, кто перед ними - друг или враг в этом аудиторе. Скоро они это узнают. Он изучал диалектику у Вильгельма из Шампо в Париже, как и полагается всем мужчинам. Он получил то, чему должен был научить Вильгельм, и отправился дальше, читать лекции в Мелуне и других местах. Затем он вернулся и некоторое время сидел у ног Вильгельма, чтобы научиться риторике, как он объявил. Но он быстро поднялся, напал на учение своего учителя об универсалиях и сверг его, как мы уже видели. Друзья жертвы сделали для Абеляра колючим место лектора, завоеванное эристическим путем. На некоторое время он покинул Париж, а затем вернулся и стал преподавать на горе Сент-Женевьев, за городом.

До этого времени он, как известно, не изучал теологию. Но в 1113 году, в возрасте тридцати четырех лет, он отправился в Лаон, чтобы послушать знаменитого богослова по имени

Ансельм, который сам учился в Беке у более великого Ансельма. Вот что пишет Абэлард в своей *"Истории бедствий"*: "Так я пришел к этому старику, чья слава была скорее традицией, чем заслугой таланта или учености. Любой, кто приносил к нему свои сомнения, уходил еще более неуверенным! Он был дивом в глазах слушателей, но никем перед вопрошающим. У него был прекрасный запас слов, но смысл был презренным, а рассуждения - ничтожными". Я недолго слушал его, говорит Абэлард, но начал отлучаться с его лекций, и его слушатели придрались ко мне, на что я в шутку сказал, что тоже могу читать лекции по Священному Писанию; и я был принят. Ничуть не смущаясь, на следующий день я прочитал им лекцию по отрывку, который они выбрали из неясных пророчеств Иезекииля. Так, совершенно не подготовившись и уповая на свой гений, я начал читать лекции, поначалу для немногочисленных слушателей, но они быстро росли. Таково содержание рассказа самого Абеяра, и далее он повествует о том, как "вышеупомянутый старик пришел в ярость от зависти", и вскоре Абеяру пришлось перенести свои лекции в другое место. Он вернулся в Париж, и мы имеем дело с эпизодом с Гелоизой, к которой, по мере того как продолжалась его жизнь, он проявлял преданную привязанность[460].

Теперь он монах в аббатстве Сен-Дени; и там он снова читает лекции и берется за некоторые темы против Росселлина, которого он, кажется, воскрешает из тихой старости, чтобы сделать мишенью. Этот старик тоже наносит ответный удар, и другие порочные люди раздувают облако зависти, пока одаренный лектор не оказывается обвиняемым в Союзе, а его книга - осужденной. Не успокоившись после сожжения своей книги, Абеяра возвращается в свой монастырь и начинает раскапывать свидетельства преподобного Беды о том, что Дионисий Ареопагит, слышавший проповедь Павла, не был тем святым Денисом, который стал покровителем Франции и основателем великого аббатства, которое даже сейчас приютило некоего Абеяра и черпало силу и доход из славы своего якобы почти апостольского основателя. Его аббат и монахи не желали, чтобы стены аббатства были подорваны правдой, и Абеяра был изгнан из их среды.

После этого он устроил себе уединенное убежище, которое назвал Параклетом, неподалеку от Труа, и снова его ученики последовали за ним целыми стаями и построили вокруг него свои хижины в пустыне. Но еще более могущественные враги - или их фантомы - восстают против этой охотничьей головы. В *"Истории"*, похоже, упоминаются святой Норберт и святой Бернард. Какой бы ни была буря, он спасся бегством в отдаленный бретонский монастырь, который - все еще за свои грехи - избрал аббатом Абеяра. Там в свое время его пытались убить, и он снова бежал, на этот раз в свою родную стихию - парижские школы, где читал лекции, теперь уже на вершине славы, перед восторженными толпами студентов. Проходит несколько лет, и тогда благочестивый шакал Вильгельм из Сен-Тьерри пробуждает своего льва Бернарда для борьбы с Абеяром и сокрушает его, но не диалектикой, на Сенском соборе в 1141 году. Через год он умер, сломленный, в приюте Ключи. Конфликт был не по его желанию. Возможно, если бы он был менее тщеславен, ему удалось бы избежать его. Когда же он разразился, несчастный атлет из школ оказался пигмеем против гиганта из Клерво - Тора и Локи Церкви! Независимо от того, возвышает ли неравный бой Абеяра в нашем уважении, его исход вызывает у нас жалость; и все наше сочувствие остается с ним до последних дней жизни, которая была как бы физически сломлена. Это скопление печальной судьбы в достаточной мере свидетельствует о характере человека, на чью шею она упала не случайно. Теперь попробуем восстановить его интеллектуальный облик.

До этого мы наблюдали гений и отмечали несколько пелену диалектических категорий некоего пылкого интеллектуала по имени Герберт. 461] Умственные процессы Абеяра вышли за пределы подобных логических заиканий. Он и его время находятся в полном

расцвете молодости и ощущают силу и радостную уверенность в интеллектуальном прогрессе, который должен быть достигнут благодаря вновь обретенному мастерству диалектики. В первой половине двенадцатого века интеллектуальный гений того времени - а Абэллард был его квинтэссенцией - осознал себя продвинутым в истине с помощью этого средства. Подобное интеллектуальное сознание радовало спорящих в академии Платона, вдохновленных изысканной диалектикой этого прекрасного мыслителя. В тот раз, как и в другой, уверенность была оправдана. Ведь в такие эпохи язык, рассуждение и знание продвигаются вперед равными шагами; мысль проясняется благодаря лингвистическому и логическому анализу; она становится ясной и освещенной, поскольку более отчетливо осознает характер своих процессов и природу высказываний. Таким образом, происходит подлинный прогресс, по крайней мере, в методологии истины.

Во времена Абельяра люди уже изучали грамматику, грамматику латинского языка, квазиграматику перестановки и первого болезненного усвоения знаний, которые она содержала. Они изучали и логику, ее более простые элементы, те, что заключаются в основном в дальнейшем прояснении значений языка. Некоторые люди - Ансельм Кентерберийский - уже совершали внезапные полеты за пределы грамматики и за пределы логики. И труд логического и органического присвоения, с некоторой реконструкцией древнего материала, должен был продолжаться в этой первой половине двенадцатого века, когда Гуго Сен-Викторский жил так же, как и Абэллард. Прогресс посредством диалектических споров и первые попытки систематического построения отмечают этот период в интеллектуальном плане. Абельяр жил и двигался и имел свое существование в диалектике. Дальнейший интерес к теологии ему придал дух его времени. Через посредство одного он рассуждал аналитически; а в провинции другого он применял свои рассуждения конструктивно, используя материалы патристики и разбросанные по ним фрагменты греческой философии. Таким образом, Абэллард, истинный человек двенадцатого века, переходит от логики к теологии или метафизике.

Для полноты своих логических знаний он жил и работал на двадцать или тридцать лет раньше. Он не был знаком с более сложными логическими трактатами Аристотеля, такими как *"Предварительная и последующая аналитика"*, *"Темы"* и *"Софистические эленки"*. Источниками его собственных трактатов по диалектике являются *"Введение"* Порфирия, *"Kategorou"* и *"De interpretatione"* Аристотеля, а также некоторые трактаты Боэция.^[462] Первым результатом элементарного и квазиграмматического характера источников логики, на которые он опирался, является то, что связь между логикой и грамматикой у него очень очевидна. Обратите внимание, например, на этот его параграф, суть которого взята из *"Категорий"* Аристотеля:

"Но и субстанции нельзя сравнивать,^[463] поскольку сравнение относится к атрибуту, а не к субстанции; поэтому показано, что сравнение идет не по существительным, а по их атрибутам. Таким образом, мы говорим *"белее"*, но не *"белее"*. Тем более не подлежат сравнению субстанции, у которых нет атрибута (*adjacentiam*). Больше или меньше не может быть отнесено к существительным (*nomina substantiva*). Ведь нельзя сказать *больше человека* или *меньше человека*, как *больше* или *меньше белого"*^[464].

Очевидно, что эта элементарная логика, будь то у Аристотеля или у Абельяра, проясняет сознание относительно современных способов выражения. И иногда в результате таких исследований люди делают открытия, как в случае с мольеровским Буржуа Жантильом, который обнаружил, что всегда говорил прозой. Некоторые из вопросов, которые требовали

разъяснения в умах современников Абеяра, для нас самих были бы глупой игрой слов, например, вопрос о том, содержится ли значение предложения *homo est animal* в подлежащем, копуле или сказуемом или только во всех трех; и когда произносится слово, это самое слово и весь его смысл одновременно доходят до слуха всех слушателей: "*utrum ipsa vox ad aures diversorum simul et tota aequaliter veniat.*"[465] Такие вопросы, как было замечено относительно проблем логической организации в уме Герберта, могут быть достаточно уместными и разумными, если рассматривать их в связи с интеллектуальными условиями того периода; точно так же многие вопросы требуют от нас решения, будучи звеньями в цепи нашего знания или способа рассуждения. Но будущие люди могут пройти мимо них, как не стоящих на их пути к прогрессивному познанию Вселенной и человека.

Таким образом, проблема универсалий по-прежнему оставалась кардинальной для Абеяра и его коллег-логиков, которые с помощью логики продвигались, как они считали, по пути к объективной истине. Ее решение определяло природу категорий, в которые логика вписывала все, что могло быть высказано или выражено. Этот вопрос представлял собой предельный анализ высказываний, общей природы пропозиций, а также их предполагаемого соответствия реальности. То, что безоговорочно утверждал Вильгельм из Шампо, Абэллард пытался определить более аналитически, а именно: значение предложения "*si aliquid sit ea res quae est species, id est vel homo vel equus et caetera, sit quaelibet res quae eorum genus est, veluti animal aut corpus aut substantia*" - если виды являются чем-то, как человек, лошадь и так далее, то то, что является их родом, может быть чем-то, как животное, тело или субстанция[466].

Обсуждение этого вопроса у Абеяра - это дискуссия об истинном содержании пропозиций. Его вывод не настолько ясен, чтобы не вызывать споров. Не следует считать его аристотелианцем, поскольку он мало что знал о содержательной философии Аристотеля. Наш диалектик впитал больше Платона, пройдя через мутные патристические каналы и современный перевод "*Тимея*". Поэтому его решение вопроса о роде и виде может оказаться аналитическим эклектизмом, мнимым примирением двух великих мастеров. Универсальное или общее, говорит он, "*quod natum est de pluribus praedicari*", то есть то, что по своей природе приспособлено для предикации множества вещей. Всеобщее не состоит ни из вещей как таковых, ни из слов как таковых; оно состоит скорее в общей предикативности; это *sermo*, *sermo praedicabilis*, то, что может быть указано, как предикат, на многих. Как таковое оно не является простым словом: *sermo* - это не просто *vox*; это не истинная общая предикативность. С другой стороны, одна вещь не может быть предикатом другой; *res de re non praedicatur*: поэтому *sermo* не есть *res*. Однако Абэллард не ограничивает существование всеобщего понятием того, кто его мыслит. Оно, несомненно, существует в индивидах, поскольку *substantia specierum* не отличается от *essentia individuorum*. Но разве всеобщее понятие не существует как объективное единство? По-видимому, Абэллард ответил бы на этот вопрос: Да, оно существует, таким образом, как общая одинаковость (*consimilitudo*).

Все это не совсем ясно. А различные мнения двенадцатого века об универсалиях уже не представляют человеческого интереса. Нам трудно провести между ними различие, ясно понять их или внятно изложить. Они связаны фразеологией, непередаваемой на современный язык, потому что дискуссия уже не соответствует современному образу мышления. Но интересна человеческая потребность, заставившая Абеяра и его товарищей встать на рога этой проблемы, и характер их попыток сформулировать свою мысль так, чтобы избежать этих противоположных рогов - крайнего реализма, который мог привести к пантеизму, и крайнего номинализма, который, казалось, лишал предикацию субстанции и обоснованности[467].

Абеляра как чистого логика, формального регулятора инструментальных процессов мышления. Диалектика была для него первым этапом актуализации импульса познания и приведения знания к последовательному выражению. Она же стала для него способом подхода к дальнейшему систематическому изложению своих мыслей о Боге и человеке, человеческом обществе и справедливости, божественном и человеческом.

"В последнее время мои противники придумали новую клевету против меня, потому что я пишу о диалектическом искусстве; утверждая, что христианину не подобает рассуждать о вещах, не относящихся к вере. Они не только говорят, что эта наука не готовит нас к вере, но что она разрушает веру следствиями своих аргументов. Но это прекрасно, если я не должен обсуждать то, что им позволено читать. Если они допускают, что это искусство противостоит вере, то, конечно, они считают его не наукой (*scientia*). Ведь наука об истине - это постижение вещей, *вид* которых - мудрость, в которой состоит вера. Истина не противостоит истине. Ибо не так, как ложь может быть противопоставлена фальши, или зло - злу, истинное может быть противопоставлено истинному, или добро - добру; но, напротив, все доброе находится в согласии. Все знания хороши, даже те, что относятся к злу, потому что праведный человек должен обладать ими. Поскольку он должен остерегаться зла, необходимо, чтобы он знал его заранее: иначе он не смог бы его избежать. Хотя поступок является злом, знание о нем - благо; хотя грешить - зло, хорошо знать о грехе, от которого иначе мы не смогли бы уклониться. Не следует считать злом и науку *математику*, чья практика (астрология) является злом. Не является преступлением и знание о том, какими службами и погружениями можно заставить демонов исполнить нашу волю, но использование такого знания. Ибо если бы знать это было злом, то как можно было бы отпустить Бога, Который знает желания и мысли всех Своих созданий, а также то, как можно добиться согласия демонов? Поэтому, если не знать, а делать, то зло должно быть отнесено к действию, а не к знанию. Поэтому мы убеждены, что все знания, которые действительно исходят только от Бога и от Его щедрот, являются добрыми. Поэтому изучение каждой науки должно быть признано хорошим, поскольку из нее исходит то, что хорошо; и особенно следует настаивать на изучении той *доктрины*, с помощью которой познается большая истина. Это диалектика, функция которой - различать всякую истину и ложь: как лидер во всех знаниях она занимает главенствующее положение и является правилом всей философии. То же самое доказывает необходимость католической веры, которая не может без ее помощи противостоять софистике раскольников"[468].

В этом отрывке говорит сам человек, раскрывая свои сокровенные убеждения. Ведь природа Абеляра была настроена на то, чтобы постичь все разумом, даже тайны Веры. Он не говорит и не думает, что не поверит в то, чего не может понять; но его рассуждения и нрав указывают на это. Это, очевидно, относится к этическим взглядам Абеляра; его враги говорили, что это относится и к его богословию. Такой человек, естественно, ратовал бы за свободу дискуссий, даже за свободу выводов, но в определенных рамках; ведь кто в двенадцатом веке мог утверждать, что еретики или неверные правильно поступали, отвергая христианскую веру? И все же Абэллард говорит, что еретиков следует принуждать (*coercendi*) скорее разумом, чем силой.[469] И он, по крайней мере, мог представить себе отказ от веры, скажем, на несовершенных рациональных основаниях. В диалоге между философом, иудеем и христианином христианин говорит философу: Против тебя нельзя возразить, опираясь на авторитет Писания, которого ты не признаешь; ведь никого нельзя опровергнуть иначе, как аргументами, вытекающими из того, что он признает: *Nemo quippe argui nisi ex concessis potest*. [470] Как бы это ни звучало во времена Абеляра, то же самое утверждал Фома Аквинский после него, в уже приведенном отрывке. [Но сомнительно, чтобы Фома последовал за Абеляром в некоторых аргументах его "*Этики*" или книги под названием

"Познай самого себя", где он утверждает, что ни один поступок не является грехом, если действующее лицо не осознает его греховность; поэтому убийство мучеников не может быть вменено в грех тем гонителям, которые считали, что тем самым совершают угодное Богу служение[472].

Названия, данные Абеяром своим различным трактатам, свидетельствуют о критической настойчивости его натуры. Свою "Этику" он назвал "*Scito te ipsum*" - "Познай самого себя: пойми свои добрые и злые намерения, а также то, что может быть в тебе пороком или добродетелью". На протяжении всей книги рассуждения о добре и зле направлены на рассмотрение человеческой природы, насколько это было возможно в эпоху, когда теологические догмы были окончательными критериями человеческого поведения. И Абеяр способен на возвышенные прозрения, затрагивающие отношения между Богом и человеком.

"Покаяние, - говорит он, - действительно плодотворно, когда скорбь и раскаяние исходят из любви к Богу, рассматриваемому как благосклонный, а не из страха перед наказанием. Грех не может вынести такого стенания и раскаяния сердца: ведь грех - это презрение к Богу или согласие на зло, а любовь Божия, внушая нам стенания, не терпит зла"[473].

Возможно, при чтении *Scito te ipsum* возникает ощущение, что диалектик проводит различия, а не моралист докапывается до сути вопроса. Все изложено так разумно. Однако беспристрастное восхищение Абеяра рациональным взглядом на веру и поведение нигде не проявляется так явно, как в "*Диалоге между философом, иудеем и христианином*". Каждый из них, в свою очередь, излагает наилучшие аргументы, на которые способна его позиция. Автор делает все возможное для каждого, и, возможно, по темпераменту склоняется к позиции философа, которому он позволяет называть иудеев *stultos*, а христиан *insanos*. Этот философ, естественно, не грек времен Платона или Аристотеля, а добропорядочный римлянин, считающий философию морали конечным пунктом всех дисциплин и подвешивающий все интеллектуальные рассуждения к обсуждению *summum bonum*. Его избитые аргументы приводятся со всей серьезностью. Он осуждает слепое принятие детьми убеждений от своих отцов и узость ума, которая мешает людям воспринимать возможную истину в чужих мнениях:

"так что всякого, кто, по их мнению, отличается от них самих в вере, они считают чуждым милости Божией. Таким образом, осуждая всех остальных, они превозносят себя одних как блаженных". Долго размышляя об этой слепоте и гордыне рода человеческого, я неустанно молил Божественную жалость, чтобы Он соизволил вывести меня из этого жалкого харибдийского водоворота заблуждений и направить в безопасный порт. Поэтому вы [обращаясь как к иудею, так и к христианину] видите меня внимательным и заботливым, как ученик, к документам ваших аргументов"[474].

Качества, воспитываемые диалектикой, и беспристрастный рациональный нрав, проявленные здесь, вновь появляются в работах Абэлара, посвященных священной доктрине. О методе и несколько придирчивых качествах "*Sic et non*" сказано уже достаточно.[475] Несомненно, его манера излагать противоречивые мнения Отцов, не пытаясь их примирить, заставляла обратить внимание на трудности, присущие формулированию христианской веры. И действительно, книга сделала заметными все дьявольски неразрешимые проблемы веры, или, скорее, самой жизни и любого взгляда на Бога и человека: Например, предопределение; является ли Бог причиной зла; всемогущ ли Он; свободен ли Он. В "*Сентенциях*" Ломбарда и "*Сумме*" Фомы рассматривались все эти вопросы, но они стремились их решить, а Фома решил каждый из них, не оставив в своем

богословии ни одной свободной точки. Более мощно, чем Абэлард, ангельский доктор использовал диалектику в своей законченной схеме. У него эта пропедевтическая дисциплина, этот инструмент истины, прекрасно справляется со своей задачей построения. Так же и Абельяр намеревался работать с ней; но его несколько непродуманное использование инструмента не встретило одобрения современников. Поэтому в его более конструктивных богословских трактатах его порыв к познанию и изложению окончательно актуализируется в систематическом формулировании убеждений на темы, представляющие конечный интерес, а именно: богословие, содержание христианской веры, полнота отношений Бога и человека. Отделил ли он теологию от философии? Нет, скорее, для него теология была высшей философией.

Несколько раз Абэлард переписывал один и тот же общий труд по теологии. В одной из самых ранних форм он был сожжен на Соборе в Суассоне в 1121 г.[476] В другой форме он существует под названием *Theologia Christiana*;^[477] а первая часть его, очевидно, окончательного пересмотра теперь неправильно озаглавлена "*Introductio ad theologiam*"^[478].

Первая книга "*Theologia Christiana*" - это изложение Троицы, не скрепленное силлогизмами, но состоящее в основном из упорядоченного изложения патристических авторитетов, поддерживающих точку зрения автора на этот вопрос. Также приводятся свидетельства светских писателей. Liber II. открывается словами о том, что в предыдущей части работы "мы собрали свидетельства пророков и философов в поддержку веры в Святую Троицу". Далее, используя тот же метод приведения авторитетов, Абэлард приступает к опровержению тех, кто обвинял его в цитировании языческих философов. Он приводит подтверждающие выдержки из Отцов и замечает: "Нет ничего более необходимого для защиты нашей веры, чем то, что против назойливости всех неверных мы должны иметь свидетельства от них самих, чтобы опровергнуть их". Затем он указывает на нравственную ценность некоторых философов, на их истинное учение о бессмертии души и цитирует Горация

"Oderunt peccare boni virtutis amore".

Далее он долго излагает их почти евангельскую добродетель и говорит о Евангелии как о естественной реформе (*reformatio legis naturalis*).

В начале Liber III. говорится следующее: "Мы устанавливаем веру в благословенную Троицу как основание всех благ". После этого Абэлард раздражается обличением тех, кто злоупотребляет диалектикой; но снова переходит к защите этого искусства как искусства и отрасли знания и показывает его необходимость как оружия против тех спорщиков, которых не успокоит ни авторитет святых, ни философов: против них он, Абэлард, уповая на божественную помощь, обратит это оружие, как Давид - меч Голиафа. Теперь он излагает истинную цель своей работы: "Сначала излагается тема всего нашего труда и сумма веры: единство Божественной субстанции и Троицы лиц, которые находятся в Боге и являются одним Богом. Далее мы излагаем возражения против наших тезисов, а затем решения этих возражений". И он излагает суть Афанасьевского Символа веры. С этого момента его работа становится более диалектической и конструктивной, хотя, конечно, он продолжает цитировать авторитеты. Он смело обсуждает самые глубокие тайны, самое проникновение в Троицу, причем таким образом, который вполне мог бы встревожить людей вроде Бернарда, желавших принять веру с помощью риторики, но без дискуссий. Конечно, Абэлард делает паузу, чтобы оправдать себя, возвращаясь к своей апологетической цели: "Еретиков нужно принуждать разумом, а не силой". Однако, как бы то ни было, отныне работа свидетельствует

о переходе логики к выполнению ее архитектурных функций в построении систематической теологической метафизики.

Неразборчивое "*Введение в теологию*" (*Introductio ad theologiam*), как и следовало ожидать от последнего пересмотра "*Теологии*" автора, представляет собой более органичное произведение. В прологе Абэлард говорит о нем как о *Summa sacrae eruditionis* или *Introductio to Divine Scripture*. И снова он излагает оправдательную цель своего труда, вернее, вкладывает ее в уста своих учеников, которые просили у него такой труд: "Поскольку наша вера, христианская вера, кажется запутанной в столь сложных вопросах и стоящей в стороне от человеческого разума (*et ab humana ratione longius absistere*), ее следует укрепить гораздо более сильными аргументами, особенно против нападок тех, кто называет себя философами". Продолжая, Абэлард протестует, что если он каким-либо образом, по своим грехам, должен отклониться от католического понимания и утверждения, то, увидев свою ошибку, он пересмотрит ее, подобно блаженному Августину.

Сама работа открывается изложением предполагаемых разделов: "В трех вопросах, как я сужу, покоится вся сумма человеческого спасения: *Fides, caritas* и *sacramentum*"; и он дает свое определение веры, которое было так неприятно Бернарду и другим, как *existimatio rerum non apparentium*. Три сохранившиеся книги не завершают рассмотрение даже первой из этих трех тем. Но легко заметить, что если бы работа была завершена, ее расположение могло бы соответствовать "*Сумме*" Фомы.^[479] Можно повторить, что она была более конструктивно аргументирована, чем "*Theologia Christiana*", даже в том, что касается использования цитируемых авторитетов. Например, Абэларда занимает мысль об аналогии между неоплатонической Троицей *Deus, nous* и *anima mundi* и Отцом, Сыном и Святым Духом. Нус вполне уместно представляет Христа, Который есть *Sapientia Dei*-, что и излагает Абэлард; но затем с еще большей настойчивостью он отождествляет Святого Духа с мировой душой. Ничто не давало более веских оснований для обвинений в ереси, выдвинутых против него, чем эта последняя доктрина, которой он был одержим. Однако Сен-Бернар и его шакалов разбудило не столько конкретное мнение Абеляра, сколько его диалектический и критический дух, который настаивал на том, чтобы понять и объяснить, прежде чем поверить. "Вера праведных верит; она не спорит. Но человек, подозрительный по отношению к Богу (*Deum habens suspectum*), не может поверить в то, что его разум не обосновал ранее"^[480].

И все же, когда Бернар говорит, что вера не обсуждает, а верит, он высказывает убеждение своего разума, убеждение, соответствующее его внутренней потребности сформулировать и выразить свою мысль. Только у Абеляра потребность рассматривать и анализировать была более осознанно настоятельной. Он не мог избежать постоянного вопроса: Как мне думать об этой вещи - например, о той, что провозглашена откровением? Точно так же, как и другие вопрошающие духи в другие времена могли быть вынуждены задаваться вопросом: Как нам думать об этих вещах, о которых повествуют разнообразные стены нашего физического окружения? Они то дают данные, то отказывают в них, заставляя разум задавать множество вопросов и приходить к некоторой корректировке. Так и опыт представляет данные для корректировки, так же как догма, Писание, Откровение представляют то, что разум должен включить в действие своих процессов и попытаться найти рациональное выражение.

II

Величайший диалектик начала двенадцатого века не ощущал проблем, которые ставил перед ним физический мир. Он не привлекал его внимания; он не затрагивал рассуждений,

развитых его самосознанием, в той же мере, в какой они впечатляли пылкий ум его великого противника, святого Бернарда. Однако мир природы будоражил ум современника Абеляра, Гюго Сен-Викторского.[481] Его краски развевались перед его грезами, а видимая возвышенность влекла его ум к созерцанию Бога: для него все его *вещи* были вещами Бога - *opus conditionis* или *opus restaurationis*:[482] работа основания, посредством которой Бог создал физический мир для поддержки и назидания своего венца - человека; и работа восстановления, то есть воплощение Слова и все его таинства.

Гюго был платоником и очень христианским теологом. Он рассуждал и излагал, но при этом прекрасно понимал, что разум не может постичь природу Бога или привести человека к спасению. "Логика, математика, физика учат какой-то истине, но не достигают той истины, в которой заключается безопасность души, без которой все тщетно"[483]. Таким образом, Гюго не был в первую очередь логиком, как Абеляр, и не заботился главным образом о той истине, которую можно получить с помощью логики. Тем не менее произведения его короткой жизни свидетельствуют о совершенстве его ума и большом энтузиазме к знаниям.

Поскольку в течение нескольких лет до своей смерти Гюго возглавлял школу Сен-Виктор, некоторые из его работ охватывают темы обычного средневекового образования, светского и религиозного; другие же представляют собой более глубокое выражение интеллектуальных или духовных интересов их автора. Для начального религиозного образования он составил настоящую книгу "*Сентенции*",[484] которая по времени предшествовала ломбардской, но была более поздней, чем "*Sic et non*" Абеляра. Не обладая яркими особенностями, она ясно и дружелюбно выполняла свою общую задачу - излагала авторитетные объяснения элементов христианской веры. Автор не стеснялся приводить противоположные мнения, которые, однако, не возвещались такими опасными сигналами противоречия, какими пестрят заголовки глав "*Sic et non*".

Большой интерес представляет соответствующий трактат о профанном обучении - *Eruditio didascalica*. [485] Он начинается элементарно, как руководство к обучению: "Есть две вещи, с помощью которых мы получаем знания, а именно: чтение и размышление; чтение стоит на первом месте". Книга должна стать руководством для студента в изучении как светских, так и божественных писаний; она учит, как изучать *искусства*, а затем - Писание.[486] Даже в этом руководстве Гюго проявляет себя как медитирующая душа, стремящаяся основывать свои самые элементарные изложения на природе и потребностях человека. Ум, говорит он, отвлекается от чувственных вещей и не знает себя. Он обновляется через учебу, чтобы снова научиться не искать то, что сам себе дает. Учеба - это утешение жизни, которое тот, кто находит, счастлив, а тот, кто делает его своим, блаженствует[487].

Для Гюго философия - это то, что исследует *соотношения* вещей человеческих и божественных, стремясь к конечной мудрости, которая есть знание *первоэлементарного соотношения*: это отличает философию от практических наук, таких как сельское хозяйство: она следует *соотношению*, а они управляют материей. Снова и снова Гюго возвращается к мысли о том, что цель всех человеческих *действий* и *исследований* - восстановить целостность нашей природы или смягчить ее недостатки, восстановить в нас образ божественного подобия или служить потребностям жизни. Это подобие обновляется посредством *speculatio veritatis*, или *exercitium virtutis*"[488].

Такова довольно обширная теоретическая база для учебника средней школы. Гюго переходит к изложению схемы, а не сути искусств и наук, время от времени делая паузы, чтобы увещевать читателя не считать ни одну науку порочной, поскольку знание всегда полезно; он указывает, что все знания связаны между собой общей связью. Он

обрисовывает жизнь истинного студента: Тот, кто стремится к обучению, не должен пренебрегать дисциплиной! Он должен быть смиренным и не стыдиться учиться у кого бы то ни было; он должен соблюдать приличные манеры, не разыгрывать из себя дурака и не корчить рожи лекторам по божественности, ибо тем самым он оскорбляет Бога. Да, и пусть он помнит пример древних мудрецов, которые ради учебы отказывались от почестей, отвергали богатство, радовались оскорблениям, покидали общество людей и предавались философии в пустынных уединениях, чтобы быть более свободными для размышлений. Усердный поиск мудрости в тиши становится ученым; так же и бедность, и изгнание: тот очень нежен, кто держится за родину; "Тот храбр, кому каждая земля - дом (*patria*); и тот совершенен, для кого весь мир - изгнание!"^[490].

Гюго есть что сказать о *pulchritudo* и *декоре* тварного мира. Но у него мир и его красота указывают на Бога. Наблюдать за ним следует в силу его суггестивности: видимое наводит на мысль о невидимом. Мы уже следовали за Гюго в его рассуждениях о том, что мир, в самой своей реальности, является символом. ^{491]} Здесь мы следуем за ним по его пути познания, который ведет все выше и выше от *cogitatio*, через *meditatio*, к *contemplatio*. Ступени в схеме Гюго рациональны, хотя вершина лежит за ее пределами. Этот путь к истине, ведущий от видимого символа к невидимой силе, является для него причиной и оправданием учебы; влечение к Богу делает человека спасительным.

Гюго вложил, возможно, наиболее ясное изложение трех ступеней знания в первую из своих "Девятнадцати проповедей на Екклесиаста".^[492] Он любит определенные числа, и здесь его мысль вращается в категориях числа три. Соломон создал три произведения: Притчи, Екклесиаст и Кантикулы. В первом он по-отечески обращается к сыну, наставляя его следовать добродетели и избегать порока, во втором показывает взрослому человеку, что ничто в мире не стабильно, и, наконец, в "Песнопениях" приводит отрешившегося от мира в объятия Жениха.

"Три способа познания (*visiones*) принадлежат разумной душе: размышление, медитация, созерцание. Созерцание - это когда ум соприкасается с идеями вещей, а сама вещь предстает в образе внезапно, либо входя в ум через чувство, либо поднимаясь из памяти. Медитация - это внимательный и проницательный пересмотр размышлений; она стремится объяснить непонятное и проникнуть в скрытое. Созерцание - это проницательное и свободное внимание ума, рассеянное по всему диапазону того, что может быть исследовано. Между медитацией и созерцанием существует следующее различие: медитация всегда относится к вещам, скрытым от нашего ума; созерцание - к вещам, проявленным либо в соответствии с их природой, либо в соответствии с нашими возможностями. Медитация всегда занята каким-то одним вопросом, который нужно исследовать; созерцание же распространяется за пределы мира для постижения многих вещей, даже вселенной. Таким образом, медитация - это некая пытливая сила ума, проницательно стремящаяся заглянуть в непонятное и распутать недоумение. Созерцание - это та способность ума, которая, сохраняя все вещи открытыми для взгляда, постигает все с ясным видением. Таким образом, созерцание имеет то, к чему стремится медитация.

Есть два вида созерцания: первый - для начинающих, он рассматривает творения; тот, что приходит позже, относится к совершенным и созерцает Творца". В Притчах Соломон действует как в медитации. В Екклесиасте он поднимается на первую ступень созерцания. В Песне Песней он переносится на последний уровень. В медитации происходит борьба невежества со знанием, и свет истины мерцает как в тумане заблуждений. Так огонь с трудом разжигается в куче зеленых дров; но затем, раздуваемый более сильным дыханием, пламя разгорается сильнее, и мы видим клубы дыма, сквозь которые пробивается пламя.

Постепенно сырость иссякает, и прыгающий огонь рассеивает дым. Тогда *victrix flamma* проносится сквозь кучу трещащих дров, перепрыгивает с ветки на ветку и с неистовой силой хватается за каждую веточку; она не успокаивается, пока не проникнет повсюду и не втянет в себя все, что найдет, что не является пламенем. Наконец весь горючий материал очищается от своей собственной природы и переходит в подобие и свойство огня; тогда шум стихает, и прожорливый огонь, покорив все и приведя все в свое подобие, успокаивается и затихает, не находя больше ничего чуждого или противоположного себе. Сначала был огонь с пламенем и дымом, затем огонь с пламенем, без дыма, и, наконец, чистый огонь, не имеющий ни пламени, ни дыма".

Так *victrix flamma* достигает трех ступеней духовного прозрения, пробиваясь через дым размышлений, через дым и пламя медитации и, наконец, через пламя созерцания существ к высокому покою Бога, где все есть пламенное видение любви, без огня и дыма. Таким образом, проходя через все ступени познания, душа достигает наконец той полноты интеллекта, которая может быть доведена до совершенства и воспламенена любовью в созерцании Бога. Все знания хороши в соответствии с их уровнем; только пусть они всегда ведут к Богу, и со смирением". Гюго ясно излагает свои принципы в начале своего комментария к "*Небесной иерархии*" Дионисия[493].

"*Иудеи ищут знамения, а греки - мудрости.* Была некая мудрость, которая казалась таковой тем, кто не знал истинной мудрости. Мир нашел ее и стал надуваться, считая себя великим в этом. Уповая на свою мудрость, он полагал и хвалился, что достигнет высшей мудрости..... И сделалось оно лестницею на лице творения, сияя к невидимым вещам Творца..... Тогда те вещи, которые были видимы, были известны, и были другие вещи, которые не были известны; и через те, которые были видимы, они ожидали достичь тех, которые были скрыты; и они споткнулись и упали в ложь своих собственных фантазий..... Так Бог сделал глупую мудрость мира сего; и показал другую мудрость, которая кажется глупостью, но не такова. Ибо она проповедовала Христа распятого, чтобы истина искалась в смирении. Но мир презрел ее, желая созерцать дела Божьи, которые Он сотворил, чтобы им дивились, и не желая почитать то, что Он поставил для подражания. Не обратил он внимания и на свою болезнь и не искал лекарства с благочестием; но, полагаясь на ложное здоровье, с тщеславным любопытством предался изучению чужих вещей".

Это изучение сделало мир мудрым, благодаря чему он придумал искусства и науки, которым мы учимся до сих пор. Но мир в своей гордыне не читал правильно великую книгу природы. У него не было знания об истинном Образце для очищения своего внутреннего зрения, а именно о плоти вечного Слова в человечестве Иисуса.

"Для человека были созданы два образа (*simulacra*), в которых он мог воспринимать невидимое: один - по природе, другой - по благодати. Первый образ был лицом этого мира, второй - человечеством Слова. Бог показан в обоих, но не понят в обоих; поскольку внешний вид природы раскрывает искусника, но не может осветить глаза того, кто ее созерцает".

Затем Гюго классифицирует науки обычным аристотелевским способом и показывает, что христианское богословие является завершением всей философии. Первая часть *philosophia theorica* - математика, которая рассуждает о видимых формах видимых вещей. Вторая - физика, которая исследует невидимые причины видимых вещей. Третья часть, теология, рассматривает только невидимые субстанции и их невидимую природу. Здесь есть определенная прогрессия, и разум поднимается к познанию истинного. Через видимые формы видимых вещей он приходит к невидимым причинам видимых вещей; а через невидимые причины видимых вещей он восходит к невидимым субстанциям и познает их

природу. Это вершина философии и совершенство истины. В этом, как уже говорилось, мудрецы мира сего сделали глупцами, потому что, руководствуясь только естественным документом, принимая во внимание только элементы и внешний вид мира, они упустили поучительные примеры Благодати, которые, несмотря на скромное обличье, позволяют яснее понять истину.

Такова схема познания Гюго; оно начинается с *cogitatio*, затем через *meditatio* переходит к созерцанию тварного мира и, наконец, Творца. Искусства и науки, а также облик природы позволяют получить *симулякр* невидимой Силы; но все эти знания сами по себе не приведут человека к совершенному познанию Бога. Для этого ему нужен *пример* Благодати, явленной через воплощение Слова. Только благодаря этому дополнительному средству человек может достичь совершенного созерцания истины Божьей. Эта цель и конечная вершина недоступна разуму, но достижение рационального знания составляет часть пути к ней. Как ни остра была интеллектуальная натура Гюго, его интерес к разуму сочетался с более глубоким интересом к тому, что разум не может ни охватить, ни понять. Разум не включает в себя эмоциональные и непосредственные желательные элементы человеческой природы; он также не может постичь бесконечное, которое есть Бог; и Гюго тянулся к Богу не только через свой интеллект, но и через свою желательную природу с ее тоской религиозной любви. Эта любовь у него была рациональной, поскольку ее объект удовлетворял его разум в той мере, в какой он мог его постичь.

Таким образом, интеллектуальные интересы Гюго были связаны с эмоциональной стороной человеческой природы, а также вели к тому, что выходило за рамки разума. Таким образом, они вели к тому, что было загадкой, поскольку было слишком велико для человеческого разума, и включали в себя то, что также было в некоторой степени загадкой для разума, поскольку частично лежало за пределами его сферы. Гюго - пример интеллектуальной природы, которая не останавливается на том, что принадлежит разуму, но в равной степени чувствует побуждение найти выражение для вопросов, которые либо превосходят разум, либо вообще ему не принадлежат. Такой интеллект вынужден формулировать свои убеждения в отношении этих вещей: негативное убеждение, что он не может их постичь и почему не может; и более позитивное убеждение в их ценности - абсолютной ценности Бога, потребности человека в Нем, любви и страхе, с помощью которых люди могут приблизиться к Нему или избежать Его гнева.

То, что Гюго говорил о размышлении, медитации и созерцании, представляет собой его анализ этапов, на которых можно достичь достаточного понимания Творца и Его мира, состоящего из творений. В этом окончательном мудром и пылком созерцании участвуют как человеческий разум, так и человеческая любовь. Разум продвигается по своим линиям, рассматривая мир и делая выводы о невидимом Существо, которое создало и поддерживает его. Разум без посторонней помощи не может достичь этого. Но по милости Божьей, в высшей степени явленной в Воплощении, человек смиряется, и его сердце трогается и влечется к любви силой божественной жалости и смирения. Урок Воплощения и его направляющая благодать ободряют сердце и просвещают ум; способности человека укрепляются и возвышаются к созерцанию Бога, где ум удовлетворен, а сердце успокоено.

Здесь мы имеем дело с элементами благочестия, интеллектуальными и набожными. Гюго - пример их союза; они также сохраняют равный вес у Аквинского. Но поскольку Гюго подчеркивает ограниченность интеллекта и так горячо признает сердечную тоску и непосредственность восприятия, его называют мистиком; термин, который мы теперь можем рассмотреть и в какой-то мере заменить другими, более определенными фразами[494].

Полностью избежать этого термина невозможно, поскольку концепция, безусловно, включает в себя то, что таинственно, поскольку непознаваемо разумом. Ведь она включает в себя чувство высшего, чувство Бога, который слишком велик для человеческого разума, чтобы его постичь, и потому является тайной. А еще в нем есть стремление к Богу, желание Его и чувство любви. Последнее также таинственно, поскольку не связано исключительно с разумом, а проистекает из чувства. Однако сущность или природа этого духа благочестия, который мы хотели бы проанализировать, заключается в сознании реальности объекта его тоски или преданности. Не путем индукции или дедукции, но с иррациональной непосредственностью убеждения, он чувствует и знает свой объект. На место знания, опосредованного рациональными процессами, приходит убежденность, поддерживаемая тоской, убежденность любви в реальности и присутствии того, что тем более велико и достойно, что оно не поддается разуму. И конечной целью, достижимой этой мистической любовью, является, как и в случае с другими видами любви, единение с Возлюбленным.

Мистический дух - неотъемлемая часть всякого благочестия или религии, которая всегда и навсегда связана с рационально неизвестным, а потому таинственным. Без сознания тайны не может быть ни благочестия, ни религии. Не может быть и благочестия без некоторой преданности Богу, а самые глубокие и пламенные формы благочестия - без горячей любви к Богу. Эта преданность и эта любовь дают силу убеждения, создают реальность общения с божественным и уверенность в том, что душа в нем покоится и обретает мир. Но то, что интеллект играет не последнюю роль, Гюго наглядно демонстрирует. Необходимо иметь восприятие и самую суровую борьбу мысли - *logitatio* и *meditatio* - прежде чем достичь той первой ступени широкого и уверенного интеллекта, который относится к тварному миру и дает широкую основу для уверенности, откуда, наконец, душа устремится к Богу. Интеллектуальное восприятие и рациональное познание, а также все сложения разумом своих данных в умозаключениях, выводах и построениях, составляют основу для созерцания и дают материал, на котором эмоциональная сторона человеческой природы может проявить себя в тоске и преданности. Здесь работает конструктивное воображение; это интеллектуальная способность, освещаемая и побуждаемая эмоциями.

Этот дух актуализирует себя в силе и масштабе своего итогового убеждения, с помощью которого он делает реальными для себя качества, атрибуты и действия своего объекта, Бога, и природу отношений или союза человека с божественным. В своей конечной энергии, когда он лишь частично осознает свои интеллектуальные индукции, он отказывается от силлогизмов, совершенно неудовлетворенный их коварным и нерешительным подходом. Вместо этого, силой любви, она устремляется прямо к своему Богу. Тем не менее душа, которая чувствует неадекватность разума даже для выражения желаний души, будет искать средства выражения, в которых разум все же будет играть роль погружения. Душа стремится выразить то, что не поддается прямому и рациональному изложению. Она ищет эскизы, частичные раскрытия своих чувств, которые, возможно, восполнят теплом красок то, чего им не хватает в четкости линий. В общем, он ищет символы. Такой символизм должен быть большим и упругим, чтобы оттенить отношения души с Бесконечным; он также должен быть способен нести страсть, чтобы удовлетворить жажду души дать голос своей великой любви.

В греческой мысли, как и в эллинизирующемся иудаизме Филона, символизм, или, говоря более конкретно, аллегорическое толкование, был явно апологетическим, стремящимся затушевать натуралистическими интерпретациями деяния слишком человеческих богов Греции.^[495] Но он также проистекал из неустанной потребности человека найти выражение для того чувства вещей, которое не поддается однозначному утверждению. Именно эта потребность и стала у Платона творческой, причем по необходимости причудливо

творческой. Хотя он не хотел иметь ничего общего с фальсифицирующей апологетикой, тем более он чувствовал потребность в аллегориях, чтобы предложить то, что его диалектика не могла сформулировать. В ранние времена Церкви, воинствующей во имя Христа, аллегорическое толкование использовалось для защиты веры; в поздний патристический период вера настолько восторжествовала, что аллегория как меч для защиты и нападения могла быть убрана в ножны или просто позволяла сверкать время от времени полувывянутым мечом. Но другая потребность благочестия с возрастающей энергией заставляла использовать символы и внятные аллегории для выражения прямо невыразимого. Впоследствии, на протяжении Средних веков, пока использование аллегории в качестве защиты от язычников затихало, другая потребность в ней и ощущение универсального символизма материальных вещей все больше заполняли умы людей; и в ответ на эту потребность аллегория, символизм стали частью самого духа средневекового времени.

Таким образом, она стала универсальным средством выражения благочестия: можно сказать, что она почти слилась со всем средневековым благочестием. Она была пламенно любящей, как у святого Бернарда; она могла быть наполнена алой страстью, как у Мехтильды Магдебургской; или она могла использоваться в самосознательных, но вдохновенных картинах-видениях Хильдегарды Бингенской. И действительно, почти с любым средневековым мужчиной или женщиной она может продолжать говорить, как манера речи, навязчиво, условно, *ad nauseam*. Ибо действительно, в трактате за трактатом, даже у лучших людей, аллегория, с одной стороны, кажется очень глупой и извращенной, банальной, невыносимо болтающей без умолку; или снова мы чувствуем ее механизм, слышим скрип ее челюстей, в то время как не возникает живого голоса, - и мы подозреваем, что тайна жизни, если она не может быть охвачена прямым высказыванием, также лежит глубже, чем аллегорические условности.

Великое "*De sacramentis*" Гюго демонстрирует равновесие интеллектуальных и пиетистских интересов, платоническое качество его разума, уверенного в реальности сверхчувственного.^[496] Другие его трактаты показывают его тоскующую набожность и августинское качество его души, "созданной для Тебя и не знающей покоя, пока она не успокоится в Тебе". *De arca Noe morali*,^[497] то есть Ноев ковчег, рассматриваемый в его моральном значении, очарователен в своей духовной утонченности и интересен в своих католических интеллектуальных размышлениях. В прологе представлена ситуация:

"Однажды я сидел среди братьев, и они задавали вопросы, а я отвечал, и было приведено множество примеров, и все мы сразу же начали сильно удивляться непостоянству и беспокойству человеческого сердца; и мы начали вздыхать. Тогда они умоляли меня показать им причину таких завихрений мыслей в человеческом сердце; и они просили меня указать, каким искусством или дисциплиной можно устранить это зло. Я действительно хотел удовлетворить моих братьев, насколько Бог мог помочь мне, и развязать узел их вопросов, как с помощью авторитета, так и с помощью аргументов. Я знал, что больше всего их обрадует, если я составлю свое послание, чтобы прочитать его им за столом.

"В мои планы входило сначала показать, откуда берутся столь бурные перемены в сердце человека, а затем - как можно привести разум к стабильному миру. И хотя я не сомневался, что это дело благодати, а не человеческого труда, тем не менее я знаю, что Бог желает, чтобы мы сотрудничали. Кроме того, хорошо знать величину нашей слабости и способ ее устранения, ведь тем глубже будет наша благодарность.

"Первый человек был создан так, что если бы он не согрешил, то всегда видел бы в созерцании лицо своего Творца, а видя Его, всегда бы любил Его, а любя, всегда бы прилеплялся к Нему, а прилепляясь к Тому, Кто вечен, обладал бы жизнью без конца". Очевидно, что единственным истинным благом человека было совершенное познание своего Творца. Но он был удален от лица Господа, так как за свой грех был поражен слепотой невежества и удалился от этого сокровенного света созерцания; он склонил свой ум к земным желаниям, так как начал забывать сладость Божественного. Так он стал странником и беглецом по земле. Скитальцем - из-за беспорядочного распутства, а беглецом - из-за нечистой совести, которая чувствует, что каждый человек против нее. Ибо любое искушение одолеет человека, лишившегося Божьей помощи.

"Так и сердце человека, которое было ограждено Божественной любовью и любовью к одному, впоследствии стало метаться туда-сюда по земным желаниям. Ибо ум, не знающий любви к своему истинному благу, никогда не бывает стабильным и не успокаивается. Отсюда и беспокойство, и непрестанный труд, и тревога, пока человек не обратится и не прилепится к Нему. Больное сердце колеблется и дрожит; причина его болезни - любовь к миру; лекарство - любовь к Богу".

Цель Гюго - дать покой беспокойному сердцу, направив его любовь к Богу. В памяти все еще остаются его три равнины познания, образующие, возможно, три ступени восхождения, на вершине которых находится знание, переходящее в божественное созерцание и любовь. Для простых душ может существовать прямая и простая любовь к Богу; но для человека разумного знание предшествует любви.

"Бог обитает в человеческом сердце двумя способами: через познание и через любовь; но обитание это едино, ибо всякий, кто знает Его, любит, и никто не может любить, не зная. Знание через познание Веры возводит строение; любовь через добродетель окрашивает его в цвета"[498].

Тогда создай жилище для Бога в сердце своем. Это великое дело и, собственно, все: для этого существует Писание, и был сотворен мир, и Бог стал плотью, через Свое смирение сдelaв человека возвышенным. Ноев ковчег - тип этого духовного здания, как и тип Церкви.

Благочестие и аллегория этого произведения поднимаются как из основы знания. Аллегория действительно вытягивается и вытягивается, пока не превращается в простое иносказание. Таков был средневековый путь, и Гюго тоже, увы! Мы не станем продолжать этот трактат и не возьмемся за его *De arca Noe mystica*, [499] в котором символизм Ковчега раскрывается еще более подробно и применяется к Церкви и народу Божьему. Гюго также оставил беседу между человеком и его душой об истинной любви, которая заключается в духовной медитации. [500] Но очевидно, что тоска Гюго все еще основана на интеллектуальных соображениях, хотя они могут больше не присутствовать в уме того, чье сознание преображается в любовь.

Тот, кого мы называли Тором и Локи Церкви, прошел тот же путь от мучительных размышлений к спокойному созерцанию, а затем к преданному общению сердца. Ни одна душа двенадцатого века не любила Бога так ревностно, как святой Бернар. Он не был силен в абстрактных рассуждениях. Его ум нуждался в принуждении страстей, чтобы подтолкнуть его к возвышенным выводам. Обычно его называют мистиком. Но его благочестие и любовь к Богу опираются на основу размышлений, прежде чем воспарить на других крыльях. В своем "*De consideratione*" [501] Бернар объясняет это слово в том смысле, который Гюго придает *meditatio*, а *contemplatio* он использует так же, как Гюго. Оно применяется к вещам, которые стали определенными для разума, в то время как "*consideratio* занята исследованием". В

этом смысле *contemplatio* можно определить как истинную и определенную интуицию ума (*intuitus animi*) относительно чего-либо, или уверенное постижение истинного: в то время как *consideratio* - это мыслительный поиск, или стремление ума выследить истинное"[502].

Созерцание, даже если оно забывается в экстазе, должно быть основано на предварительном рассмотрении; тогда оно может обрести собственные крылья, или, скорее (у ортодоксальных Гуго и Бернара), крылья благодати, и полететь к лону своего Бога. Этот полет - непосредственность убеждения и следующий за ним экстаз. Во время излияния любви души можно даже ощутить, как она размышляет. Ибо разум все еще поддерживает пыл души рассуждениями, оригинальными или заимствованными, как это видно из второй проповеди из длинного цикла, прочитанного Бернардом на тему "Канты" его собственной духовной *элиты* в Клерво.[503] Святой оратор жаждет, жаждет Самого Христа; он не желает ни Моисея, ни Исаяи, ни снов, ни визитов ангелов: *ipse, ipse me osculetur*, взывает его душа словами "Кантов" - пусть Он поцелует меня. Формулировка кажется символической, но тоска прямая и, по крайней мере, риторически непреодолимая. Эмоция оправдана своими причинами. Они кроются в личности Христа и любви Бернарда к Нему, проистекающей из всех его знаний о Нем, даже из опыта шепота Иисуса в душе. Он знает, насколько Иисус превосходит человеческих пророков, которые предвосхищали или предсказывали Его: *ipsos longe superat Jesus meus* - слово *meus* - это сама артикуляция любви. Оратор кричит: "Слушайте! Пусть целующий рот будет Словом, принявшим плоть; а целуемый рот - плотью, которая принята; тогда поцелуй, который завершается между ними, - это *личность*, скрепленная из двух, то есть посредник Бога и людей, человек Христос Иисус".

Эта идентичная аллегория восходит к *Комментариям* Оригена к *Кантикам*. Бернард воспламенил ее интимной любовью к Иисусу, которой не было у Оригена. Но эта мысль объясняет и оправдывает желание Бернарда быть поцелованным поцелуем Его уст и таким образом влиться в Божественную любовь, которая "отдала Своего Единородного Сына", а также стала плотью. *Os os osculans* означает Воплощение: можно осознать, какой эмоциональной силой обладает эта спасительная мысль благодаря такой метафоре. В конце своей проповеди Бернард подводит итог, чтобы слушатели могли унести его с собой:

"Совершенно очевидно, что этот святой поцелуй был благодатью, в которой нуждался мир, чтобы дать веру слабым и удовлетворить желание совершенных. Сам поцелуй - это не кто иной, как посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус, который с Отцом и Святым Духом живет и царствует, Бог, *per omnia saecula saeculorum*, аминь".

III

Вряд ли уместно говорить об этих людях первой половины двенадцатого века как о платониках или аристотеликах; не представляет большого интереса и попытка найти у Платона, Аристотеля или Плотина конкретное происхождение какой-либо из их мыслей. Они были склонны опираться на ближайший и наиболее удобный источник; и следует помнить, что их непосредственными философскими предшественниками были не отдельные системы Платона, Аристотеля и Плотина, а скорее поздние языческие эпохи эклектизма, за которыми последовал синтетизм Отцов Церкви с сильными мотивами, отбравший все, что могло соответствовать их христианской схеме. Поэтому Абеяра нельзя назвать аристотеликом. Ни он сам, ни его современники не знали, что такое аристотелианство, и, называя Абеяра *перипатетиком*, имели в виду человека, сведущего в логике, почерпнутой из более простых трактатов аристотелевского "*Органона*". Мы также не будем называть Гюго платоником,

несмотря на его прекрасное родство с Платоном; ведь многие мысли Гюго, например, его классификация наук, отсылают к Аристотелю.

Абеляр, Гюго, Сен-Бернар представляют собой триангуляцию интеллектуальных интересов эпохи. Петр Ломбард, несколько младше их, представляет свой сборник принятой и частично переваренной теологии. Он взял свой метод у Абэлар, а целые главы своего труда - у Гюго; но его великим источником, который был и их источником, был Августин. Ломбардец был и должен был стать представительным человеком, ибо в его "*Сентенциях*" собраны воедино конечные проблемы, волновавшие умы людей его времени и последующих эпох.

Ранние и центральные десятилетия двенадцатого века предлагают других людей, которые могут служить для завершения нашего общего представления о характере интеллектуальных интересов, которые занимали период до повторного открытия Аристотеля, то есть существенной аристотелевской энциклопедии знаний. Среди них Аделард из Бата (Англия), который был несколько старше Абеляра. Стремление к знаниям сделало его одним из первых паломников в Испанию и Грецию. Он составил книгу *Quaestiones naturales* и еще одну под названием *De eodem et diverso*,^[504] в которой он боролся с проблемой универсалий и с ощутимыми проблемами психологии. Его космология демонстрирует гениальную выборку из фрагмента "*Тимея*" Платона и других фрагментов греческой философии, к которым он имел доступ.

На Аделарда оказали влияние взгляды людей, которые преподавали или учились в Шартре. Бернар Шартрский, первый из великих шартрских учителей начала двенадцатого века,^[505] писал о Порфирии, и после его смерти Иоанн Солсберийский назвал его *perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri*. Он был одним из тех крайних реалистов, чье учение могло принести ученикам плоды пантеизма; кроме того, он обладал платоническим воображением, заставлявшим его видеть в природе живой организм. Младший брат Бернара, Тьерри, которого также называли Шартрским, расширил круг его занятий и составил множество трудов по естествознанию, что свидетельствует о его широкой начитанности и восприимчивости. Его реализм привел его очень близко к пантеизму, который действительно поэтически расцвел в его поклоннике или ученике, Бернарде Сильвестрисе из Тура.

Если проанализировать содержание сочинения последнего "*De mundi universitate*", то, возможно, придется утверждать, что автор был дуалистическим мыслителем, поскольку признавал два первых принципа - Бога и материю; а также пантеистом, поскольку в Боге он видит источник природы: "Этот ум (*nous*) верховного Бога есть душа (*intellectus*), и из ее божественности рождается природа".^[506] Не следует, однако, доводить разнородные мысли этих людей XII века до противоположных выводов. Умеренная степень исторической проницательности должна помешать нам интерпретировать их находки из прошлого по формулам нашего собственного более глубокого знания. Несомненно, их книги - книги Гюго, а также Тьерри и Бернарда Сильвестра - содержат достаточно противоречий, если мы будем искать их в духе, не свойственном им. Но если мы посмотрим их глазами и воспримем их чувствами, то обнаружим, что мы покоимся с каждым из них в некотором единстве личного темперамента; и *это*, а не какая-то полузаимствованная мысль, есть Гюго, Тьерри или Бернар Сильвестрис. Книга Сильвестра "*De mundi universitate, sive Megacosmus et microcosmus*" - это полупоэма, подобно "*De consolatione*" Боэция и ряду средневековых произведений, на которые уже приходилось ссылаться. Бесполезно разбирать такое соединение прозы и стиха. В ней Натура говорит с Нусом, а затем Нус с Натурой; четыре стихии вступают в игру, и девять иерархий ангелов; звезды в их тверди, и генезис вещей на земле; Физика и ее дочери, Теорика и Практика, и все фигуры греческой мифологии. Анализ

такой книги превратит ее в бессмыслицу и уничтожит дыхание того темперамента двенадцатого века, который любил собирать корягу из обломков античного мира мысли. Поэтому, возможно, они рассчитывали извлечь для себя, даже из языческих обломков, некое конгениальное объяснение Вселенной и человека.

Гораздо более глубоким мыслителем был Жильбер де ла Порре,[507] который несколько лет преподавал в Шартре, а в 1141 году двинулся на Париж. Затем он стал епископом Пуатье и умер в 1154 году. Как и Абеляр, он был прежде всего логиком и занимался проблемой универсалий, занимая позицию, не сильно отличающуюся от позиции Абеляра. Как и Абеляр, Гильберт предстал перед советом, в котором святой Бернар стремился быть направляющим, *scilicet*, осуждающим духом. Но осуждение касалось лишь некоторых предложений, которые, вырванные из контекста и представленные в искаженном виде, автор с готовностью принес в жертву огню. Через некоторое время после этого он отказался обсудить свои взгляды с аббатом Клерво, заявив, что тот был слишком неопытным богословом, чтобы понять их. Самая известная работа Гильберта, *De sex principiis*, была попыткой завершить последние шесть из десяти "*Категорий*" Аристотеля, которые философ рассматривал бегло; она почти соперничала с работой Стагирита по авторитету, например, с Альбертом Магнусом, который написал к ней комментарий в том же духе, в котором он комментировал логические трактаты "*Органона*".

В один год с Гильбертом (1154) умер человек с иными умственными наклонностями, Вильгельм Коншский,[508] который также был учеником Бернарда Шартрского. Некоторое время он был воспитателем Генриха Плантагенета. Уильям интересовался естественными знаниями и был в некотором роде гуманистом. Он составил комментарий к "*Тимею*" и написал различные работы по натурфилософии, в которых колебался вокруг атомистического объяснения мира, но придерживался библейского творения, чтобы спасти свою ортодоксальность. Он также изучал медицину, которая была специализацией в Шартре; благодаря трактатам Константина Африканского[509] он был немного знаком с патологическими теориями Галена и Гиппократов. За его интерес к физическим знаниям его можно считать предшественником Роджера Бэкона. С другой стороны, он был гуманистом в своей борьбе с теми "корнифицианами", которые не хотели знать латыни больше, чем нужно;[510] и он составил из языческих моралистов своего рода "*Сумму*". На самом деле она называется *Summa moralium philosophorum* (интересное название, связывающее ее с христианской *Summae sententiarum*).[511] В ней добродетели рассматриваются под заголовком *de honesto*, а под заголовком *de utile* - другие блага ума, тела и имущества. Здесь также обсуждается вопрос о том, может ли существовать конфликт между *honestum* и *utile*.

Эти люди первой половины двенадцатого века жили до нового раскрытия аристотелевской философии и естественных знаний, наступившего в конце века. В конце концов, их собрание дополняют два молодых человека, один из которых англичанин, а другой - житель Лоуланда. Юные годы обоих совпадают с преклонным возрастом тех, о ком мы говорили. Иоанн Солсберийский родился недалеко от 1115 года и умер в 1180 году, а Аланус де Инсулис (Лилль), вероятно, родился в 1128 году и дожил до начала следующего века. Они духовно связаны со старшими, потому что учились у них и потому что имели малую долю в грядущих энциклопедических знаниях. Но они замыкают группу: Иоанн Солсберийский закрывает ее своей критической оценкой ее достижений; Алан - своей окончательной переработкой имевшегося в его распоряжении массива интеллектуальных данных, к которому он, возможно, сделал небольшое дополнение. Абеляр знал и использовал более простые трактаты аристотелевского *Органона* логики. Он не изучал "*Аналитику*" и "*Топику*" и, конечно, не был знаком с философией Аристотеля за пределами логики. Иоанн

Солсберийский и Аланус знают весь "Органон", но ни тот, ни другой не знают остальных трудов Аристотеля, которые первым широко использовал Александр Хейльский.

Иоанн Солсберийский, Малый Иоанн, Иоганн Парвус, как его называли, был лучшим классическим ученым своего времени.^[512] Его был острым и активным интеллектом, который не устал слушать и взвешивать мнения других людей. Кроме того, он был человеком с большим опытом, много путешествовал и слушал всех выдающихся учителей своей юности. Кроме того, он принимал активное участие в делах, будучи одно время секретарем Тибо, архиепископа Кентерберийского, а затем близким человеком Бекета, Генриха II и папы Адриана IV! Законченный ученый, который знал не что-то одно, а все, что можно было знать, и был просвещен обучением всего мира, Маленький Джон критически оценивает образованность и философию людей, у которых он учится. Всегда имея независимую точку зрения, он делает острые замечания по поводу всего этого и вносит замечательный вклад в сумму текущей мысли. Но главным образом он представляется нам как человек, который ровным взглядом смотрит на все, что попадает в поле его зрения. Он знает слабости людей и ограничения отраслей дисциплины; знает, например, что диалектика бесплодна сама по себе, но эффективна как вспомогательное средство для других дисциплин. Так что в отношении логики Иоанн придерживается собственной точки зрения, всегда разумной и практичной.^[513] Точно так же, с открытым сердцем, он рассматривает, что может быть в предполагаемой науке математиков, *m. e.* прорицателей и астрологов. Он использует такие фразы, как "*probabilia quidem sunt haec ... sed tamen the venom lies under the honey!*". Ибо эта наука накладывает роковую необходимость на вещи и даже вторгается в знание будущего, предназначенное для Божьего величия. И по мере того как Иоанн размышляет о порядке грядущих событий и об искусстве прорицателя, вырастают *cornua succrescunt* - рога более чем одной дилеммы^[514].

Иоанн знал больше, чем кто-либо другой, о древних философиях^[515]. Для себя он, конечно, любил знания, но не отказывался от их ценности в искусстве жить. "Мудрость поистине - фонтан, из которого изливаются потоки, орошающие всю землю; они наполняют не только сад наслаждений божественной страницы, но текут и к язычникам, и не обходят стороной даже эфиопов..... несомненно, что верный и мудрый читатель, который из любви следит за учебой, избегает порока и приближается к жизни"^[516] Философия - это *moderatrix omnium* (любимая фраза Иоанна); истинный философ, как говорит Платон, - это любовник Бога: и поэтому *philosophia* - это *amor divinitatis*. Ее заповедь - любить Бога всеми силами, а ближнего - как самого себя: "Тот, кто, философствуя, достиг *charitas*, достиг истинной цели философии".^[517] Далее Иоанн показывает, как глубоко заблуждаются те, кто думает, что философия - это только слова и аргументы: многие из тех, кто умножает слова, тем самым отягощают разум. Добродетель неразрывно сопровождает мудрость; такова суть дела у Иоанна. Очевидно, что он не всегда и не всегда борется с конечными метафизическими проблемами; он занят мудростью жизни, острой, но не метафизической. Он тоже умеет пользоваться языком благочестия и созерцания. В шестой главе "*De septem septenis*" ("Семь седмиц") он называет семь ступеней созерцания - *meditatio, soliloquium, circumspectio, ascensio, revelatio, emissio, inspiratio*.^[518] Он излагает этот вопрос лаконично, что, возможно, придает ясность нынешней пиетистской фразеологии.

Аланус де Инсулис был известным человеком при жизни, а после смерти получил титул "Доктор Универсалис". Хотя слава ученого, философа, богослова, поэта, возможно, возвышала его в годы силы, он умер монахом в Сито, в 1202 году. Слава пришла к нему по праву, ведь он был сведущ в античной литературе и талантливый латинский поэт, а как мыслитель и богослов он умело и католически использовал свое глубокое знание всего, чего

достигла первая половина двенадцатого века в области мысли и системы. В другом месте он рассматривался как поэт;[\[519\]](#) здесь же мы просто отмечаем его положение и достижения в вопросах спасения и философии[\[520\]](#).

Аланус обладал воображением, языком и способностью к острому изложению. Его предложения, особенно определения, емкие, наводящие на размышления и яркие. В своей поэме "Антиклаудиан" и кантафабле "De planctu naturae" он воплотил не только фантазию, но и мысли. В "Contra haereticos" он показал себя человеком сильным и проницательным. Его убедительная ясность дикции придает интерес его энциклопедии определений, *Distinctiones dictionum theologicarum*; а его острая способность кратко рассуждать из аксиоматических предпосылок проявляется в его *De arte fidei catholicae*.

Интеллектуальная деятельность Алануса приходится на последние десятилетия двенадцатого века, когда средневековая мысль, казалось, чинила свои сети и готовилась к новому броску в новые воды аристотелизма. Аланус занят тем, что уже завоевано; он не замечает нового, более великого знания, которое готовилось к своим откровениям. Он даже не является человеком, переходящим от меньшего к большему интеллектуальному уровню; скорее, это окончательный сборник меньшего. Сам не являясь эпохальным мыслителем, он использует достижения Абеяра и Гюго, Жильбера де ла Порре, Вильгельма Коншского и других. Его работы также не объединяют и не систематизируют результаты его исследований. Он скорее перефразирует. Но его переосмысление не ограничивается словами, оно происходит под воздействием живительной силы пластического и творческого темперамента человека. О нем можно сказать, что он острый и изобретателен интеллектуально и креативен по темпераменту.

Аланус проявляет католическую восприимчивость ко всем смешанным направлениям мысли, платоническим, аристотелевским, неоплатоническим и пифагорейским, которые питали труды его предшественников. Он изучил более древние источники, фрагмент "Тимея", а также, конечно, Апулея и Боэция. Его главной ошибкой является неправильное представление об Аристотеле как о логике и путанике слов (*verborum turbator*) - фраза, возможно, сознательно использованная с поэтической свободой. Ведь он использовал многое из того, что изначально исходило от Стагирита. В пределах своих возможностей Алан был универсальным читателем, и его труды обнаруживают следы важных людей от Псевдо-Дионисия и Эриугены до Иоанна Солсберийского и Гундиссалина.

Эти замечания могут занять место любого конкретного изложения работ Алануса в области логики, его взглядов на универсалии, его представлений о физике, природе, материи и форме, человеческом разуме и теле, а также о Троице Божестве.[\[521\]](#) В его космологии, однако, мы можем отметить его образно оригинальное использование концепции или персонификации Природы. Бог - Творец, а природа - Его творение, Его наместник или викарий, осуществляющий порождение и распад материальных и изменчивых вещей.[\[522\]](#) Эта мысль, образно обработанная, составляет значительную часть поэзии *De planctu* и *Anticlaudianus*. Концепция с ним полна очаровательной фантазии, и мы оглядываемся назад через Бернарда Сильвестриса и других писателей на божественное дурачество Платона в "Тимее", не как на конкретный, а общий источник таких образных представлений о содержании и порождении мира. Такие фантазии были для науки просто фантазией по сравнению с основательным и всесторонним рассмотрением материального мира, которое должно было прийти через несколько лет после смерти Алана благодаря энциклопедическим аристотелевским знаниям, представленным в трудах Александра Галесского и Альберта Магнуса.

ГЛАВА XXXVII

УНИВЕРСИТЕТЫ, АРИСТОТЕЛЬ И МЕНДИКАНТЫ

В интеллектуальном плане тринадцатый век в Западной Европе отмечен тремя тесно связанными явлениями: ростом университетов, открытием и освоением Аристотеля, а также деятельностью доминиканцев и францисканцев. Эти движения были универсальными, поскольку ни одно из них не ограничивалось расовыми или провинциальными границами. И все же можно провести границу между Италией, где культивировались право и медицина, и Севером, где главенствовали теология, логика и метафизика. Поглощенность этими предметами породила общее сходство в интеллектуальных процессах людей во Франции, Англии и Германии, на чьи труды уже не должны были оказывать заметного влияния расовые идиосинкразии. Так было с логическими спорами об универсалиях, столь заметными в первой половине двенадцатого века. Это было очень верно в отношении великого интеллектуального движения конца двенадцатого и тринадцатого веков, то есть прихода Аристотеля к господству, несмотря на встречные потоки платоновского августинизма.

Люди, следовавшие за новым знанием, не обращали внимания на домашние узы и охотно путешествовали в поисках знаний. Так, в Болонью приезжали издалека те, кто мог изучать римское право, а в Париж тянуло изучать теологию и все, что включает в себя философия. Увлеченные люди приезжали из Италии и из Англии, из Низких стран и из Германии, а также из самых разных регионов, которые сегодня называются Францией. Где бы они ни родились и какой бы расы ни были, приверженцы философии и теологии в определенный период своей карьеры достигали Парижа, учились и преподавали там, и оказывались под универсализирующим влиянием международной совокупности ученых. Так было с бретонцем Абеяром, с немцем Гуго, с ломбардцем Петром; так было с англичанином Джоном, высочайшим из Солсбери. А в последующие времена кульминации Альбертус Магнус приезжает в зрелом возрасте из Германии; и его чудесный ученик Томас, рожденный в знатном норманнском роду на юге Италии, следует за своим учителем, в конце концов, в Париж. Там же учится и преподает Бонавентура, выходец из скромного среднеитальянского рода, и уникальный англичанин Роджер Бэкон, а за ним Дунс Скотус. Эти несколько величайших имен символизируют централизацию мысли в переполненных и тесных лекционных залах Города на Сене.

Происхождение великих средневековых университетов с трудом поддается простому изложению. Их история часто туманна и всегда запутанна, и выбор конкретной даты или фактора, определяющего зарождение или характерное развитие этих средневековых творений, скорее всего, будет произвольным. У них не было античного прототипа: ни в Афинах, ни в Риме ничто не напоминало эти корпорации мастеров и студентов с их авторитетными привилегиями, фиксированным учебным планом и формально подтвержденным уровнем достижений. Даже Александрия Птолемея, со всем педантизмом ее ученых литераторов и их подробным изучением прошлого, не может предложить ничего похожего на схоластическое угодничество средневекового университета, который стремился посадить на один трон античную философию и христианское откровение, чтобы с

одинаковым поклоном склониться перед ними обоими. Мы должны обратить внимание на условия, повлиявшие на рост университетов, и уделить немного места тем, которые были главными среди них.

Энергичное развитие человечества, характерное для двенадцатого века в Западной Европе, демонстрирует среди своих наиболее очевидных явлений повышенную мобильность всех слоев общества, тенденцию собираться в большие сообщества и формировать сильные корпоративные ассоциации для получения прибыли или защиты. Появлялись новые города, а старые стремительно росли. Некоторые из них на севере Европы отвоевали свою свободу у феодалов; и на севере, и на юге муниципалитеты приобрели более сложную организацию, а внутри них группы людей с общими интересами сформировались в мощные гильдии. По мере того как приезжали и уезжали всевозможные чужеземцы - купцы, ремесленники, студенты, - их потребность в защите становилась все более насущной, и ее удовлетворяли различными способами.

Ни один тип людей не был так быстро затронут новой мобильностью, как тысячи молодых людей, желающих расширить свои знания или, в какой-то определенной области, усовершенствовать свое образование. В одиннадцатом веке такие люди обычно стремились в монастырь, близкий или далекий. В двенадцатом, а затем в тринадцатом веке они последовали за людскими течениями в города, где знания процветали наравне с торговлей, а учителя и ученики могли получить сносное жилье. Определенные города, одни по более, другие по менее очевидным причинам, стали местами учебы. Болонья, Париж, Оксфорд - вот главные примеры. Ирнерий, прославившийся как основатель систематического изучения римского права, и Грациан, не менее знаменитый создатель канонического права, преподавали или писали в Болонье, когда двенадцатый век был еще молод. Их слава привлекала толпы мирян и церковников, желавших вооружиться для продвижения по службе в области права, гражданского или церковного. В то же время сотни, перерастающие в тысячи, привлекались в парижские школы - школу Нотр-Дам, где выступал Вильгельм Шампо; школу Сен-Виктор, где впоследствии обосновался и преподавал Гюго; школу Сен-Женевьев, где Абеляр читал лекции по диалектике и теологии. Это были ощутимые сборы материала для университета. Что впервые привело мастеров и студентов в Оксфорд несколько десятилетий спустя, не так ясно. Но Оксфорд был важным городом задолго до того, как в нем обосновался университет.

В двенадцатом веке гражданство едва ли защищало человека за пределами городских стен. Человек нес с собой лишь малую толику безопасности. Лишь незначительная часть студентов в Болонье, а также магистров и студентов в Париже и Оксфорде были гражданами этих городов. Остальные приезжали отовсюду. Париж и Болонья представляли собой совершенно космополитическое, интернациональное скопление ученых людей. И эти ученые, сами беспокойные и живущие в беспокойном чужом городе, нуждались в принадлежности к нему, в защите и поддержке. Организация была очевидной необходимостью, и, по возможности, возведение *civitas* внутри *civitas*, университета в не слишком дружелюбном городе. Такова была первичная ситуация и первичная потребность. В результате нескольких разных процессов и при разных обстоятельствах эти потребности вызвали к жизни университеты в Болонье, Париже и Оксфорде[523].

В Италии, где никогда не угасали инстинкты Древнего Рима, где городская жизнь сохранялась на протяжении первых беспомощных средневековых веков, где в тот же период не переставал заикаться инфантильный гуманизм; Где "грамматику" изучали и преподавали миряне, а "ars dictaminis" практиковал людей в формах юридических документов, было вполне естественно, что новые интеллектуальные силы двенадцатого века должны были

направить себя на изучение римского права, которое, хотя и деградировало и варваризировалось, никогда не выходило из моды. И поскольку абстрактная теология не привлекала итальянский темперамент и не отвечала условиям папской политики в Италии, было также естественно, что церковная энергия должна быть направлена на столь же полезное и тесно связанное с ним каноническое право. Такие исследования с их практическими целями лучше всего проводить в каком-нибудь гражданском центре. В первой половине двенадцатого века Ирнерий читал в Болонье лекции по гражданскому праву; поколение спустя Грациан опубликовал там свой *Decretum*. Конкретные причины, побудившие первого открыть свои лекции в этом городе, не известны; но большой и зажиточный город, расположенный на пересечении больших дорог из центральной Италии на север и восток, был восхитительным местом для гражданского врача и его слушателей, что и доказало событие. Грациан был монахом в одном из болонских монастырей и, возможно, слушал Ирнерия. Публикация его *Decretum* из Болоньи, к тому времени (ок. 1142 г.) известной своей юриспруденцией, придала авторитет этому произведению, чье всеобщее признание должно было в свою очередь укрепить репутацию Болоньи.

С момента зарождения юриспруденции талант докторов и слава города привлекли огромное количество студентов со всех земель Западной Европы. Доктора гражданского и канонического права объединились в одну, а затем в две коллегии. Судя по всему, к третьей четверти XII века они превратились в эффективную ассоциацию. Но Болонский университет должен был состоять в первую очередь не из одной или нескольких коллегий докторов, а из обществ студентов. Люди, которые приходили за юридическим образованием, не были мальчиками, получающими свое первое образование в области искусств. Это были люди, обучающиеся профессии, и среди них было много людей состоятельных и влиятельных, занимавших, возможно, гражданские или церковные должности в тех местах, куда они приехали. Общим для подавляющего большинства было то, что они были иностранцами, не имевшими в Болонье никаких гражданских прав. Им следовало организоваться для защиты и взаимной поддержки, а также для достижения целей, ради которых они приехали. То, что группа людей в чужом городе должна жить по закону своего дома или по закону своего собственного изготовления, не казалось чем-то необычным в двенадцатом веке. Принцип, согласно которому люди несут с собой закон своего дома, не так давно получил широкое признание, и во всех странах духовенство по-прежнему жило по закону Церкви. Выгоды от присутствия большого числа иностранных студентов могли побудить власти Болоньи разрешить им организоваться в студенческие гильдии и регулировать свои дела собственными правилами, как это делали другие гильдии в большинстве итальянских городов. В Болонье власть клубов гвельфов и гибеллинов, а также ремесленных гильдий соперничала с властью городских магистратов.

Есть некоторые косвенные свидетельства того, что эти студенты сначала разделили себя на четыре *нации*. Если это и так, то такая схема просуществовала недолго. К середине XIII века они объединяются в два *университета*, или корпорации, - *Universitas Citramontanorum* и *Universitas Ultramontanorum*; каждая из них подчиняется своему ректору. Эти две корпорации, состоящие из иностранных студентов, и составляли Университет. Профессора не принадлежали к ним и, следовательно, не были членами Университета. Более того, они боролись против признания этого университета студентов, утверждая, что студенты были лишь их учениками. Но студенты одержали верх, сильные своей численностью и оружием, которое они без колебаний использовали, - переселением в другой город, что лишило профессоров доходов и уменьшило репутацию и доходы Болоньи. Сила студенчества была столь велика, что оно привело профессоров к полному подчинению, выплачивая им жалованье, регламентируя время и способ чтения лекций и заставляя их клясться в

повиновении ректорам. Профессора протестовали, но подчинились. Чтобы закрепить свое господство над ними и независимость от города, студенческий университет в 1215 году переехал в Ареццо, а в 1222 году - в Падую[524].

Парижский университет отличался от Болонского как по происхождению, так и по организации. Он был прямым преемником соборной школы Нотр-Дам. Она достигла известности при Вильгельме из Шампо. Но Абельяр привлек в Париж тысячи студентов вместо сотен Вильгельма (или, по крайней мере, сотни вместо десятков Вильгельма); к тому же Абельяр на пике своей популярности преподавал в школе Святой Женеьевы, расположенной на другом берегу Сены. Поэтому и эта школа, хотя и угасшая после Абельяра, должна рассматриваться как каузальный предшественник Парижского университета. Так же, как и соседнюю школу Сен-Виктор, основанную обескураженным Вильгельмом; ведь ее репутация при Гюго и Ричарде привлекала благочестивых учеников из ближних и дальних мест и приумножала схоластическую славу Парижа.

Привилегия и обязанность канцлера Нотр-Дама состояла в том, чтобы разрешать компетентным магистрам открывать школы вблизи собора. Со временем эти магистры образовали Ассоциацию и взяли на себя право принимать в свое общество лиценциатов канцлера, то есть новых магистров, которые собирались начать преподавать. В течение десятилетий после смерти Абельяра число магистров, читавших лекции в окрестностях Нотр-Дама, росло. Они распространились со своими школами за пределы острова и преподавали в домах на мостах. Они были мастерами, то есть учителями, в искусстве. Когда двенадцатый век уступил место тринадцатому, интерес к искусствам угас перед всепоглощающей страстью к метафизической теологии. Это была более высокая отрасль знаний, к которой искусства стали рассматриваться как подготовка. Поэтому ученые школы искусств с нетерпением ждали окончания обучения, то есть получения степени магистра, чтобы перейти к изучению теологии. В результате курс обучения в искусстве сократился, а число магистров увеличилось. Их Общество, по-видимому, стало определенным и официальным корпоративным органом или гильдией не позднее 1175 года. Так было положено начало Парижскому университету. Он превратился в *общую школу*, как и Болонский, потому что в нем было много магистров, и в их школы принимали студентов отовсюду.

Постепенно университет обрел полноценное корпоративное существование. Примерно с 1210 года существуют письменные уставы, принятые Обществом магистров; в ту же дату булла Иннокентия III признает Общество корпорацией. Затем началась долгая борьба за главенство между магистрами и канцлером: в функции канцлера входило выдавать лицензию на получение звания магистра, а в привилегию Общества - принимать лиценциата в члены. Таким образом, требовались действия обоих, и только время могло определить, кому в конечном итоге будет принадлежать контроль. Кто одержит верх - самоуправляемый университет или канцлер собора? Победу одержал первый.

Магистры искусств представляли собой *первоклассную* часть университета, поскольку их число значительно превышало число магистров высших факультетов теологии, права и медицины. Они были доминирующим органом; то, что решали они, принимали другие факультеты. Эти магистры искусств, помимо того что были многочисленны, были молоды, не старше студентов-юристов в Болонье. Вместе со своими еще более молодыми студентами[525] они составляли большую часть всего университета и были теми, кто больше всего нуждался в защите в своем законном или незаконном поведении. В какой-то неопределенный период они разделились на четыре *нации*: французов, норманнов, пикардийцев и англичан. На своих собраниях они голосовали по *нациям*; но с того момента, когда они, по-видимому, только организовывались, ректор избирался от всех четырех *наций*,

а не по одному ректору от каждой. Однако иногда случались расколы или неспособность прийти к согласию. Избранному таким образом ректору посчастливилось вытеснить канцлера собора в качестве реального главы университета.

Значительно большее число магистров искусств на самом деле были *студентами* высших факультетов теологии, права[526] или медицины, для которых окончание факультета искусств было обычным предварительным условием. Магистры или доктора этих трех высших факультетов, по крайней мере с 1213 года, определяли квалификацию кандидатов на своих факультетах. Тем не менее ректор факультета искусств продолжал продвигаться к руководству всем университетом. Клятва бакалавров искусств о повиновении этому факультету и его ректору была усилена в 1256 году, чтобы связать присягу до тех пор, пока он будет оставаться членом университета.

Университет получил свои привилегии не без настойчивости и не без протеста как делом, так и словом. Первая хартия привилегий от короля была выдана в 1200 году на основании его протеста против действий прокурора Парижа по нападению на бунтующих студентов. Затем, борясь с юрисдикцией канцлера, он добился привилегий от Папы Римского; а в 1229 году, не добившись возмещения ущерба от нападения солдат проректора по приказу королевы Бланш Кастильской, университет рассеялся. Таким образом, он прибег к оружию, с помощью которого Болонский университет добился подтверждения своих прав. В 1231 году великая папская булла, *Parens scientiarum*, окончательно утвердила Парижский университет в его претензиях и требованиях: было санкционировано право приостанавливать лекции, если в течение пятнадцати дней не было получено удовлетворения за причиненное возмущение; также полномочия университета на создание уставов и исключение членов за их нарушение. Канцлер Нотр-Дама и епископ Парижа были скованы той же буллой.

Университету предстояла еще одна борьба, в которой, к счастью, он не был полностью успешен; ведь он боролся с инструментами интеллектуального и духовного обновления, а именно с орденами мэндиантов. Детали трудно разгадать на таком расстоянии. Но доминиканцы и францисканцы еще при жизни своих основателей обосновались в Париже и открыли богословские школы. Их профессора получали лицензию от канцлера, но, похоже, не желали подчиняться обычаям университета и, например, прекращать преподавание и расходиться, когда он считал это нужным. Доктора теологического факультета стали подозрительными и выступили против приема мэндиантов на теологический факультет. Борьба продолжалась тридцать лет, пока доминиканцы не получили две кафедры на этом факультете, а францисканцы, возможно, столько же, на условиях, которые выглядели как победа орденов, но на самом деле представляли собой компромисс; ибо доктора-мэндианты в конце концов, очевидно, подчинились уставу университета[527].

Происхождение Оксфордского университета было иным и, можно сказать, более авантюрным, чем Парижского или Болонского. Ведь Оксфорд не был столицей королевства и не был древним центром обучения. В городе не было даже епископской резиденции, и этот факт заметно повлиял на формирование университета. Старый город лежал на границе Эссекса и Мерсии, и его положение рано придало ему важное политическое или, скорее, стратегическое значение, а также роль торгового центра. Как и откуда появилось ядро магистров и студентов, которое должно было вырасти в университет, неизвестно. Интересная гипотеза[528] заключается в том, что это была колония из Парижа, которую потрясли какие-то академические или политические беспорядки. Это предположение связывают с 1167 годом. Есть некоторые свидетельства того, что школа существовала там и раньше. Далее следует отчетливое сообщение от 1185 года о чтении книги перед магистрами и студентами .[529] После этой даты упоминания множатся. В 1209 году происходит

настоящее "рассеяние" в знак протеста против повешения некоторых ученых. Грамота папского легата от 1214 года предоставляет определенные привилегии, в том числе то, что клерк, арестованный городом, должен быть выдан по требованию епископа Линкольна^[530] или архидиакона, или канцлера, которого епископ поставит над учеными. Этот документ указывает на начало канцлерства. Титул, вероятно, был скопирован из Парижа, но в Оксфорде должность должна была быть совершенно иной. Парижский канцлер был в первую очередь функционером великого собора, который, естественно, защищал свои прерогативы от посягательств университетских привилегий. Но в Оксфорде не было собора; канцлер был главой университета, вероятно, выбранным из его магистров, и преследовал в первую очередь его интересы.

Если учесть это важное отличие в должности канцлера, то развитие университета очень напоминало парижское. Его первый сохранившийся статут, датированный 1252 годом, предписывает, что никто не должен получать лицензию на богословие, если до этого он не получил образование в области искусств. К этому же году относится урегулирование споров между ирландскими и северными учеными. Первые были причислены к *австралийцам* или южанам, одной из двух *наций*, составляющих факультет искусств. К *австралийцам* относились уроженцы Ирландии, Уэльса и Англии к югу от Трента; другая *нация*, *бореалы*, включала англичан и шотландцев, прибывших к северу от этой реки. Но деление на *нации* было менее значимым, чем в космополитическом Парижском университете, и вскоре прекратило свое существование. Факультет искусств, однако, продолжал оставаться еще более доминирующим, чем в Париже. Не было серьезных ссор с орденами менихин, которые обосновались в Оксфорде - доминиканцы в 1221 году, а францисканцы тремя годами позже.

Программа обучения в обоих университетах во многом совпадает, и в том виде, в котором она существовала в середине XIII века, ее можно кратко изложить следующим образом. Для получения низшей степени бакалавра искусств требовалось четыре или пять лет, а для получения степени магистра - еще три или четыре года. Курс обучения включал в себя грамматику (Присциана), риторику, а в логике - весь "*Органон*" Аристотеля, которому предшествовала "*Исагога*" Порфирия, а также "*Принципы секса*" Жильбера де ла Порре, добавленные к курсу. Также требовались математические разделы *Quadrivium*: арифметика, музыка, геометрия и астрономия. И, наконец, изучалась значительная часть содержательной философии Аристотеля, причем студенту предоставлялся большой выбор при отборе работ философа. В Оксфорде он мог выбирать между "*Физикой*" или "*De coelo et mundo*", "*De anima*" или "*De animalibus*". *Метафизика* и *этика* или *политика* также были обязательны к изучению, прежде чем бакалавр мог получить лицензию магистра.

В теологии курс обучения был чрезвычайно длительным, особенно в Париже, где минимальный срок обучения составлял восемь лет, а степень доктора присваивалась только после достижения кандидатом тридцатипятилетнего возраста. Главными предметами были Священное Писание и *Сентенции* Петра Ломбарда. Кроме того, кандидат должен был проявить себя в проповедях и диспутах. Последнее могло быть равносильно испытанию нервов и выносливости, а также мастерства в обучении, поскольку кандидату предстояло *сражаться в схолиях* против череды оппонентов с шести утра до шести вечера, с часовой передышкой в полдень^[531].

Несмотря на большое сходство Оксфорда с Парижем по организации и учебному плану, интеллектуальные тенденции двух университетов не были полностью схожими. В Париже спекулятивная теология с метафизикой и другими отраслями "философии", рассматриваемыми как ее дополнения, вызывали всеобщий интерес. В Оксфорде, хотя те же

вопросы, возможно, были главными, более глубокая ученость в области языка или филологии культивировалась Гроссетесте и его учениками, Адамом Маршским и Роджером Бэконом. В них пробудился гений наблюдательности; зарождалась естественная наука, которая не должна была опираться исключительно на авторитет древних книг, а должна была идти путем наблюдений и экспериментов. Однако Роджер Бэкон навязал и филологии, и естествознанию некую конечную цель: они должны были служить более надежному установлению божественной и спасительной истины и, таким образом, оставаться подручными богословия, по крайней мере, в теории.

1200 год может символизировать середину периода, отмеченного расширением знаний. Если принять, что время этого роста растянулось на пятьдесят лет в обе стороны от центральной точки, то можно сказать, что студент 1250 года стоял перед своим интеллектуальным предком 1150 года, как человек, полностью владеющий и пользующийся *Британской энциклопедией*, стоял бы перед своим отцом, который копил деньги на ее покупку. Самой очевидной причиной этого было растущее знакомство с произведениями так называемой арабской философии, и особенно с трудами Аристотеля, сначала в переводах с арабского, а затем в переводах с греческого, которые были сделаны для того, чтобы устранить недостаточность первых.

Потребуется длинный экскурс, чтобы рассмотреть далеко не простой ход так называемой арабской мысли, философской и религиозной. Она начинается на Востоке и следует за заходящим солнцем. Еще до Хиджры (622 г.) арабы столкнулись с жителями Сирии, христианскими по названию, восточными или эллинскими по культуре и наклонностям. Затем, через столетие или два, когда первый импульс магометанских завоеваний был израсходован, труды Аристотеля и его поздних греческих комментаторов были переведены на арабский язык с сирийских версий, при поддержке правителей Багдада. Сирийские версии, как мы можем предположить, были несколько эклектизированы и, особенно, неоплатонизированы. Таким образом, в арабскую философию перешел не чистый Аристотель, а аристотелевская субстанция, интерпретированная через более поздние фазы греческой и восточной мысли. Тем не менее, Аристотель был великим именем, и его система послужила ядром доктрины, представленной в перипатетическом эклектизме, который должен был составить, *par excellence*, арабскую философию. Кроме того, греческие математические и медицинские трактаты были переведены на арабский язык с сирийских версий. Эль-Фараби (ум. 950) и Авиценна (980-1036) были главной славой арабской философии Багдада. Эти два одаренных человека были комментаторами трудов Стагирита и авторами множества собственных интересных трудов.^[532] Арабская философия пришла в упадок на Востоке после смерти Авиценны, но возродилась лишь в мусульманской Испании. Там ее великим представителем был Аверроэс, жизнь которого заполнила последние три четверти двенадцатого века. Его авторитет как аристотелианца был настолько велик у схоластов, что он получил имя Комментатора *par excellence*, так же как Аристотель был *par excellence* Философом. Нам нет нужды рассматривать идеи этих людей, которые были скорее их собственными, чем Стагирита, а также обсуждать пиетистские и фанатичные секты среди мусульман, которые либо стремились согласовать Аристотеля с Кораном, либо не одобряли греческую философию. Легко понять, что в своей задаче приобретения и интерпретации, с некоторым самостоятельным мышлением и еще более темпераментным чувством, арабская философия была аналогом христианской схоластики, так сказать, побочным предком^[533].

И в этом смысле. Комментарии Аверроэса, например, были переведены на латынь; и на протяжении всех средневековых веков комментарий стремился вытеснить комментируемое

произведение, будь то Священное Писание или трактат Аристотеля. К середине XIII века все важные работы Аверроэса были переведены на латынь, и у него появилось много последователей в Париже; до этого из Толедского колледжа вышли переводы основных работ других главных арабских философов. Еще большее значение для христианского Запада имела работа евреев и христиан в Испании и Провансе по переводу арабских версий Аристотеля на латынь, иногда прямо, а иногда сначала на иврит, а затем на латынь. Они пытались сделать буквальный перевод, который, однако, часто не передавал значения даже арабской версии. Эти арабско-латинские переводы имели первостепенное значение для первого знакомства с Аристотелем философов-теологов христианской Европы.

Однако они не остались единственными. В XII веке многие западные ученые совершали экскурсии на Восток, а взятие Константинополя крестоносцами в 1204 году расширило их возможности в изучении греческого языка и философии. Начались попытки прямого перевода на латынь. Одним из первых переводчиков был крепкий англичанин Роберт Гроссетесте. Он родился в Саффолке около 1175 года; учился в Линкольне, затем в Оксфорде, потом в Париже, откуда вернулся, чтобы стать канцлером Оксфордского университета. В 1236 году он стал епископом Линкольна, а через семнадцать лет умер. Именно он заложил основы изучения греческого языка в Оксфорде, а Роджер Бэкон был его учеником. Но самые важные и адекватные переводы были сделаны двумя доминиканцами, Флемингами, Уильямом из Моербек, и Генрихом из Брабанта, которые перевели труды Аристотеля по просьбе Фомы Аквинского, возможно, работая вместе в Риме, в 1263 году и в последующие годы. Аквинский признал неадекватность старых переводов и основал свои собственные аристотелевские комментарии на тех, что были сделаны его соратниками, сведущими в греческом языке. Совместный труд по переводу и комментированию был предпринят, по-видимому, по указанию папы Урбана IV, который возобновил прежние запреты на использование Аристотеля в Парижском университете в старых, можно сказать, аверроистских версиях.

Если эти запреты, не затрагивающие логические трактаты, должны были восприниматься абсолютно, то это далеко не так. В 1210 и в 1215 годах был наложен интердикт на *"Естественную философию"* и *"Метафизику"* Стагирита. Он не был отменен, а скорее временно возобновлен в 1231 году, пока эти работы не будут должным образом изгнаны. Была назначена комиссия, которая ничего не добилась, и старый интердикт по-прежнему висел в воздухе, не отмененный, но игнорируемый на практике. Поэтому в 1263 году папа Урбан ссылаясь на него как на все еще действующий - а он таковым не являлся. Ведь Аристотель все больше и больше использовался в Парижском университете, и к 1255 году факультет искусств официально включил его труды в список книг для изучения и чтения лекций[534].

Таким образом, основание университетов и расширение и углубление знаний, которые принесло изучение трудов Аристотеля, стали мощными факторами огромного интеллектуального прогресса, который произошел в последней половине двенадцатого и первой половине тринадцатого века. Однако эти факторы не могли бы действовать так, как они действовали, если бы не предшествовавшее им интеллектуальное развитие. Еще до того, как прошла первая половина двенадцатого века, патристический материал был освоен, как и современные представления об античной философии, в большинстве своем содержащиеся в нем. Укрепленные этой дисциплиной, люди были готовы к расширению и упрочению своих знаний о Вселенной и человеке. Они не только усвоили все, что могли предложить доступные источники, но, вспоминая Абеяра и Гюго Сен-Викторского, мы видим, что полученные знания были органично переработаны. Тем не менее, люди

действительно знали слишком мало. Очень хорошо использовать логику и строить удовлетворяющие душу схемы космогонического символизма, чтобы представить глубочайшую истину материального мира. Но очевидная чувственная реальность вещей не терпит возражений. Даже у духовных людей со временем может возникнуть потребность в объяснении этой стороны их сознания. Абельяр, кажется, не обращал внимания на природные явления; Гюго признает их, чтобы уловить их духовный смысл; а Аланус де Инсулис, спустя поколение и более, принимает взгляд поэта на природу. Другие люди проявляли более пристальный интерес к этим явлениям; но они знали слишком мало, чтобы всерьез пытаться уложить их какую-то разумно-рациональную схему. Естественные знания, представленные в трудах Отцов Церкви, были не более чем глупостью; ранние школьники были их наследниками. Они кое-что подметили для себя, но очень немного.

Существует огромная разница в объеме естественных знаний, представленных в любом труде двенадцатого века, и в работах Альбертуса Магнуса, относящихся, скажем, к середине тринадцатого. Очевидная причина этого заключается в том, что последний опирался на огромный объем естественных наблюдений и гипотез, который в течение предыдущих пятисот лет был фактически закрыт для Западной Европы, а за пятьсот лет до этого был закрыт духовно, из-за неспособности людей читать его. Этим томом, конечно же, была энциклопедическая "Натурфилософия" Аристотеля, завершенная и рассмотренная в своих конечных причинно-следственных связях в его "Метафизике". Метафизика, первая философия, придала завершенность и единство различным областям естественного знания, изложенным в его специальных трактатах. По этой причине в трудах Альберта можно найти фонд естественных знаний, твердый, как земля, на которую можно поставить ноги, и совершенно не похожий на прекрасную мечтательность, которая черпала свои прообразы в небесном разуме Платона.

Использование философии Аристотеля англичанином Александром из Хейлса, который стал францисканцем около 1230 года, когда он уже около тридцати лет читал лекции в Париже; ее более подробное и полное изложение тевтонским доминиканцем Альбертом Магнусом; и ее еще более подробное изложение и окончательное включение в сумму христианской доктрины Фомой - эти три этапа являются великим средневековым примером возвращения к подлинному и главному источнику греческой философии. Эти три школяра вернулись к изложению и взглядам на греческую философию, содержащимся в трудах Отцов. При этом они также вернулись к тому, что было передано в Средние века Боэцием и другими "передатчиками"[535].

Но достижение этих школьников имело и другое значение. Их труд представляет собой кульминацию третьего этапа средневековой мысли: систематического и органичного переложения сути патристики и античности с добавлением новых элементов; ибо не может быть органичного переложения, которое не содержало бы и не представляло бы нечто от того, кто его делает. Результат, достигнутый, по крайней мере, Фомой, был даже больше, чем это. Основываясь на данных и предположениях схоластики, он представлял собой полное и окончательное изложение природы Бога, насколько она может быть познана, тварного и нетварного мира, и особенно человека, его природы, его качеств, его отношений с Богом и конечной судьбы. И здесь, в своей полноте, она была удовлетворительной. Человеческий разум в поисках объяснения феноменов своего сознания - предположительно рефlekса вселенной без него - стремится к единству объяснения. Единство объяснения требует полноты ментальной схемы того, что должно быть объяснено. Мыслящие люди Средневековья жаждали схемы жизни, полной даже в деталях, которая должна была бы выводить жизненные потоки из первозданного Божества и проецировать их в сжатом виде,

не оставляя ни одного отклонения или указания в сторону, к всеобщему исполнению Его воли.

Средневековой мысли предшествовали цельные взгляды, цельные схемы жизни. Греческая философия придерживалась только таких взглядов с тех пор, как Фалес заявил, что вода является причиной всего сущего. Взгляд или схема Платона также была прекрасна в своей идеально пирамидальной структуре, с Идеей Блага на вершине. Для Аристотеля знание должно было быть силлогистическим или, по крайней мере, рациональным и объединенным, энциклопедией, округлой, единой, полной. После языческих времен еще одной цельной схемой была схема Августина или, опять же, Григория Великого, хотя и варваризированная и ожесточенная. Таким образом, в качестве образцов для своего мышления средневековые люди знали только целые схемы мысли. Их вероучение было во всех смыслах символом завершенной схемы. И ни один средневековый философ или теолог не подозревал себя во фрагментарности. Однако на самом деле поначалу они лишь отбирали и компилировали. Спустя столетие и более они начали делать органичные заявления части христианской доктрины. Так появились "*Прослогуум*" и "*Cur Deus Homo*" Ансельма. *Теология* Абельяра гораздо более полна, как и *De sacramentis* Гюго, который предлагает целую схему, символическую, сакраментальную, христианскую, о Боге, мире и человеке. Схема Гюго может быть идеально удовлетворительной; но конкретного знания в ней представлено мало. И когда через несколько поколений после его смерти была обнаружена и изучена согласованная аристотелевская энциклопедия, тогда и в дальнейшем любой целостный взгляд на мир должен был учитывать этот новый объем аргументов и конкретных знаний. Александр Хейльский начинает работу по использованию этого материала в христианской "*Сумме*"; Альбертус добивается значительных успехов, по крайней мере, в объединении и подготовке всего аристотелевского материала. Оба стремятся к цельным взглядам и всеобъемлющим результатам. Затем Фома, наиболее благосклонный к своему учителю Альберту и одаренный гением к приобретению и синтетическому изложению, включает Аристотеля и все взгляды Аристотеля в целостную картину, представленную католической верой.

Взгляд Фомы, чтобы быть удовлетворительным, должен был быть полным. Это было знание, объединенное и скомпонованное в схему спасения. Но схема спасения - это цепь, которая может держаться только в силу своей полноты; сломайте одно звено, и она рассыплется; оставьте одну заклепку свободной, и она тоже может рассыпаться. Схема спасения должна отвечать на каждую поставленную перед ней проблему; одна-единственная проблема, оставшаяся без ответа, может поставить ее под угрозу. Например, проблема Божьего предвидения и предопределения - это действительно открытая связь, которую Фома ни в коем случае не оставит неразорванной. Поэтому и для нас, современных людей, чьи взгляды на вселенную столь бесстыдно пристрастны, оставляя так много вопросов без ответа и так много неизвестного, философия Фомы может быть спокойной и очаровывать своей полнотой.

Очень интересно наблюдать за тем, с помощью каких, казалось бы, маловероятных средств этот новый объем знаний стал общедоступным. На самом деле именно новое знание и спрос на него заставили эти агентства выполнить миссию по его использованию. Ведь они были созданы для других целей, которые они также выполнили. *Так уж случилось*, что главным средством, с помощью которого новое знание было получено и опубликовано, стали два новых монашеских ордена монахов, скорее монахов, чем монахов. Франциск Ассизский родился в 1182 году и умер в 1226 году; Доминик родился в 1177 году и умер в 1221 году. Ордена миноритов и проповедников были основаны ими соответственно в 1209 и 1215 годах.

Ни один из орденов не был основан для продвижения светских знаний. Франциск организовал своих миноритов, чтобы они подражали жизни Христа и Его апостолов и проповедовали покаяние всему миру. Доминик основал свой орден для спасения душ через проповедь: "Ибо наш орден, как известно, с самого начала был учрежден специально для проповеди и спасения душ, и наша учеба (*studium nostrum*) должна иметь главным предметом своего труда возможность быть полезными душам наших ближних (*ut proximorum animabus possimus utiles esse*)"[536].

При кажущемся сходстве целей каждый орден с самого начала отражал нрав своего основателя; и нрав Франциска не был похож на нрав Доминика. Для нашей цели это различие можно символизировать максимой доминиканцев - проповедовать Евангелие по всему миру в равной степени словом и примером (*verbo pariter et exemplo*); и максимой францисканцев - увещавать всех *plus exemplo quam verbo*. [537] Через поколение святой Бонавентура сформулировал это следующим образом: "Alii (scilicet, Praedicatores) principaliter intendunt speculationi ... et postea unctioni. Alii (scilicet, Minores) principaliter unctioni et postea speculationi"[538].

Можно с уверенностью сказать, что святой Франциск и не думал о светских занятиях; что же касается Ордена проповедников, то Конституции 1228 года запретили доминиканцам изучать *libros gentilium u seculares scientias*. Они должны изучать *богословские книги*. [539] Франциск также признавал необходимость изучения Писания для тех миноритов, которым было разрешено проповедовать. В этих взглядах ранние францисканцы и доминиканцы не были особенными; они скорее представляли отношение более старых монашеских орденов и более строгого светского духовенства. Евангельское учение Христа не имело ничего общего со светскими знаниями. Но первые века существования Церкви считали, что ее защитники должны быть оснащены языческой образованностью, в которой они, собственно, и родились. И хотя Франциск не был богословом, а личность и карьера Доминика остаются неясными, можно с уверенностью сказать, что оба основателя видели необходимость в священных исследованиях и не оставили авторитетных высказываний, запрещающих их орденам заниматься ими с наибольшей пользой для дела Христова. Однако мы не должны полагать, что любой из основателей, создавая свой Орден с определенной целью, предвидел все средства, которые после его смерти могут быть использованы для достижения этой цели - или какой-то другой!

Приходит новый орден, старый ржавеет. Так обычно происходило и с монашеством. Несомненно, эти незакрытые ордена воплощали в себе новые принципы эффективности для поддержания веры: их воины ходили за границу, благовествуя, и не держались в пределах своей святой обители. Мендикантские ордена были еще молодыми и не успели вдохновить своих основателей. В те годы они трогали сердца людей и влекли их к идеалу, который сами для себя определили. В результате в первой половине XIII века большая часть христианской религиозной энергии опоясала свои чресла шнурами Франциска и Доминика.

В начале этого столетия, когда были основаны ордена миноритов и проповедников, мир западной мысли был готов принять в свои руки новый аристотелевский том знаний и прикладного разума. Как только он был открыт, и его содержание было понято, старый августинско-неоплатонический образ мышления уже не мог продолжать свои идеализирующие построения, игнорируя уместность новых данных и их возможное применение к таким изложениям христианской доктрины, как "*De sacramentis*" Гуго или "*Сентенции*" Ломбарда. Новое знание с его методами имело столь настойчивое значение, что его необходимо было сразу же рассмотреть и либо опровергнуть аргументами, либо принять, возможно, исправить, а затем вписать в расширенную христианскую философию.

Духовная сила, оживляющая новое религиозное движение, привлекает интеллектуальную энергию того периода и придает ей новую реальность цели. Так было с ранним христианством, так было и с новым религиозным импульсом, который исходил от энергии любви Франциска и организаторского рвения Доминика. С первых же лет своего основания, 1209 и 1215 годов, стремительный рост обоих орденов воплотил в жизнь видения их основателей о множестве людей, спешащих из всех стран стать миноритами или проповедниками. И все больше и больше их число пополнялось из числа духовенства. Миряне, игравшие важную роль в первые годы деятельности Франциска, вскоре были почти вытеснены клириками; образованный или ученый элемент стал преобладающим во францисканском ордене, как это было с самого начала в доминиканском.

Рассмотрим вкратце распространение первого. В 1216 году кардинал Жак из Витри находит миноритов в Ломбардии, Тоскане, Апулии и Сицилии. В следующем году сообщается, что пять тысяч человек собрались на общее собрание ордена. Два года спустя Франциск приступает к осуществлению своего плана завоевания мира, распределяя христианские страны и посылая братьев во Францию, Германию, Венгрию, Испанию и всю Италию.^[540] Это был период, когда посреди всеобщего невежества как духовенства, так и мирян, в Италии, Франции и Англии возникали университеты (*generalia studia*). Папы, Иннокентий III. (умер в 1216 году), Гонорий III. (умер в 1221 году) и Григорий IX. (умер в 1241 году), стремились повысить уровень образования и даже образованности Церкви. Их усилия нашли в рвении мендикантов готовый отклик, который не был получен от светского духовенства. Мендиканты были ревнителями веры и верными приверженцами папы, который поддерживал их и гарантировал свободу от вмешательства местных церквей. Можно было найти более подходящие инструменты для продвижения дела священного обучения в университетах и пополнения его новыми знаниями, которые должны либо служить Вере, либо быть ее врагом. Если все это не было очевидным в первые десятилетия века, то стало таковым к его середине, когда францисканец Бонавентура и доминиканцы Альбертус и Фома стали интеллектуальной славой того времени. И вот, пока пыл новых орденов привлекал в их ряды образованность и духовную энергию Церкви, интеллектуальные течения времени подхватили те самые Братства, которые так доверили свое собственное спасение миссии спасения других душ за границей мира, где эти течения протекали.

Университеты, прежде всего Университет *par excellence*, находились в руках светского духовенства, и длинная и запутанная история их ревностных попыток исключить мендикантов из числа профессоров. Доминиканцы обосновались в Париже в 1217 году, францисканцы - двумя годами позже. Первым удалось получить одну кафедру теологии в университете в 1229 году, а вторую - в 1231-м; примерно в то же время францисканцы получили свою первую кафедру, и ее занял Александр Хейльский. Когда он умер стариком, пятнадцать лет спустя, они написали на его могиле:

"Gloria Doctorum, decus et flos Philosophorum,
Auctor scriptorum vir Alexander variorum".

завершая эпитафию словами: "primus Doctor eorum", то есть из миноритов. Он был автором первой "*Суммы теологии*" в том смысле, в каком этот термин подходит к работам Альберта и Фомы. И нет смысла повторять, что эта "*Сумма*" Александра была первой работой средневекового школьника, в которой использовались физика, метафизика и естественная история Аристотеля.^[541] Он умер в 1245 году, когда францисканцы, похоже, владели двумя кафедрами в университете. Одна из них была занята в 1248 году Бонавентурой, который

девять лет спустя был лишен профессорского звания, чтобы стать генеральным министром своего ордена. Действительно, только в этом 1257 году папские предписания заставили университет официально признать *магистром* этого самого красноречивого из францисканцев и величайшего из доминиканцев Фому Аквинского. Учитель последнего, Альберт, был признан *магистром* университета в 1245 году.

Перед интеллектуальными достижениями этих двух людей слава францисканцев меркла. Но этот орден продолжал завоевывать славу через Ла-Манш, который до них пересекли доминиканцы. В 1224 году они прибыли в Оксфорд и были приняты в качестве гостей учреждением доминиканцев: это было всего через девять лет после основания проповеднического ордена! Возможно, слава францисканцев превзошла славу доминиканцев в Оксфорде, где Гроссетесте принадлежит им, а Адам Маршский и Роджер Бэкон. Но какой бы орден ни был ведущим, нет сомнений в том, что вместе они обеспечили большую часть интеллектуальной производительности зреющего тринадцатого века. Тем не менее, несмотря на огромную работу орденов в области светских знаний, следует помнить, что продвижение *sacra doctrina*, теологии, спасительного понимания Писания, было целью и задачей всех исследований у доминиканцев и францисканцев, как и у всех ортодоксальных средневековых школьников; хотя для многих эта номинальная цель кажется простой условностью. Мало кто из людей двенадцатого или тринадцатого века оспаривал принцип, согласно которому *Carmina poetarum* и *Dicta philosophorum* "следует читать не ради них самих, но для того, чтобы мы могли лучше изучить Священное Писание: я говорю, что они должны быть предложены как первые плоды, ибо мы не должны стареть в них, но от их порога восходить к священной странице, ради которой мы изучали их некоторое время"[542].

Внутри двух орденов, особенно францисканского, люди резко расходились во взглядах на желательность обучения. Так же поступали и их современники среди светского духовенства, и их средневековые и патристические предшественники, вплоть до Климента Александрийского и Тертуллиана. В этом вопросе в рамках ортодоксии могли существовать большие расхождения во мнениях; ведь католицизм не запрещал людям ценить светские знания, если они не придерживались мнений, противоречащих христианской истине. Это была ересь, и именно в ней заключалось то, что называлось аверроизмом, главной интеллектуальной ересью тринадцатого века. Он заключался в том, чтобы неукоснительно следовать за Аристотелем и его неверным комментатором, куда бы ни привели мнения философа, истолкованные таким образом. Они не подлежали исправлению в интересах христианской истины. Представителем Аверроизма, причем настолько значительным, что вызвал огонь Аквинского, а также порицание Церкви, был Сигер де Брабант. Он вслед за Аристотелем и его комментатором утверждал: Всеобщее единство (человеческого) интеллекта, *anima intellectiva*, мнение, которое подразумевало отрицание индивидуального бессмертия с его наградами и наказаниями; вечность видимого мира, несотворенного и вечного; рациональную необходимость, которая исключала свободу человеческих действий и моральную ответственность.

Трудно найти тезисы, более фундаментально противоположные христианской вере. Тем не менее Сигер мог считать себя христианином. Вместе с другими аверроистами он стремился сохранить свое религиозное положение, утверждая, что эти мнения верны с точки зрения философии, но не с точки зрения католической веры: "Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam." [543] С какой искренностью Сигер придерживался этой несостоятельной позиции, сказать трудно.

ГЛАВА XXXVIII

БОНАВЕНТУРА

Диапазон и характер основных интеллектуальных интересов тринадцатого века можно изучить по работам четырех человек: Святого Бонавентуры, Альбертуса Магнуса и Святого Фомы, и, наконец, Роджера Бэкона. Первый и последний были настолько разными, насколько это возможно; и оба были францисканцами. Альбертус и Фома представляют собой последовательные этапы одного достижения, величайшего в ходе средневековой мысли. В некоторых отношениях их положение промежуточно между Бонавентурой и Бэконом. Бонавентура отражает многие способы мышления двенадцатого века; Альберт и Фома воплощают в *высшей степени* интеллектуальное движение тринадцатого века, в котором они все жили; а Роджер Бэкон означает многое, превышающее значение которого было осознано лишь спустя долгое время после его забвения. Все четверо были современниками и, за исключением Бэкона, хорошо знали друг друга. Томас был учеником Альберта; Томас и Бонавентура одновременно преподавали на теологическом факультете в Париже и вместе участвовали в академическом конфликте между своими орденами и светскими. Альбертус и Бонавентура также должны были знать друг друга, преподавая в одно и то же время на теологическом факультете. Что касается Бэкона, то он тоже учился и преподавал в Париже, когда там были остальные, и, возможно, знал их.^[544] Альберт и Томас происходили из княжеского рода и пожертвовали своим состоянием в мире ради теологии. Семья Бэкона была зажиточной, Бонавентура - низкого происхождения.

Иоанн из Фиданцы, которому под именем Бонавентуры предстояло стать генеральным министром своего ордена, кардиналом, святым и *доктором Серафикусом*, увидел свет в тосканской деревне Баньореа. То, что он был итальянцем, наполовину говорящим на латыни, видно из его собственного свободного владения латынью. Вероятно, в 1238 году, когда ему было семнадцать лет, он вступил во францисканский орден, а через четыре года был отправлен в Париж, где учился у Александра Хейльского. В 1248 году он получил лицензию на публичные лекции и с тех пор посвятил себя в Париже преподаванию и написанию книг, а также защите своего ордена от секуляров, вплоть до 1257 года, когда, как раз в то время, когда университет присвоил ему титул магистра, он был избран генеральным министром своего ордена, на тридцать седьмом году своего возраста. Большая часть его трудов была написана до того, как бремя этого первенства отвлекло его от учебы. Ему еще предстояло стать князем церкви, так как в 1273 году, за год до смерти, он стал кардиналом Альбано.

На протяжении всего Средневековья мастером богословия был Августин. Либо его изучали непосредственно в его собственных трудах, либо его взгляды проникали через более мутные каналы трудов людей, на которых он оказал влияние. До середины XIII века средневековое богословие было в подавляющем большинстве августиновским; а поскольку богословие было королевой философии, средневековая философия соответствовала тому, что использовал Августин в своем богословии. Эта философия, если проследить ее истоки, должна называться платонизмом или неоплатонизмом, если мы обратимся к способам, которыми Августин использовал ее. Его неоплатонизм не остался незатронутым перипатетическими и более поздними системами греческой философии; однако он был гораздо более платоническим, чем стоическим или аристотелевским.

Те первые учителя, которые в зрелые годы стали братьями-миноритами, были августинцами в богословии, а следовательно, и платониками, в той мере, в какой платонизм был частью доктрин Августина. Так было с первым великим учителем школы миноритов в Оксфорде, Робертом Гроссетесте, и с первым великим учителем миноритов в Париже, Александром из Хейлса. Оба эти человека были сторонниками изучения Аристотеля, но ни один из них не проникся аристотелианством настолько, чтобы пересмотреть ни свою теологическую систему, ни платоновские доктрины, которые казались ему неотъемлемыми. Более того, в той мере, в какой мы можем представить, что у святого Франциска было богословие, мы должны чувствовать, что Августин, положивший руку на плечо Платона, был бы более близок ему, чем Аристотель. Так и случилось с его орденом. Пылкое благочестие Августина, его воображение и религиозный темперамент крепко держали францисканцев. Несомненно, ему была очень близка душа того красноречивого францисканского учителя, который называл Александра Хейльского "господином и отцом", сидел у его ног и никогда не думал о себе, что излагает новые учения. Было бы странно, если бы Бонавентура порвал с влиянием, сформировавшим его душу, этот Бонавентура, чей самый близкий предшественник жил, писал и следовал за Августином далеко в двенадцатом веке и носил имя Гуго Сен-Викторского. Труды Бонавентуры во многом способствовали закреплению августинианства в его ордене; соперничество с доминиканцами, несомненно, помогло его закрепить; ведь последние следовали другой системе под руководством двух своих титанских лидеров, которые сами достигли зрелости под влиянием нового аристотелевского влияния, в котором они были *magna pars*.

Но как Гроссетесте и Александр использовали то, что знали об Аристотеле, так и Бонавентура не думал о том, чтобы опозорить того, кто становился в Западной Европе "господином тех, кто знает". В отдельных моментах этот мудрый августинец мог предпочесть Аристотеля Платону. Например, он предпочитал стоять вместе с первым на *твердой земле* чувственного восприятия, а не держаться на крыльях в верхней области идеальных понятий.

"Хотя *анима*, согласно Августину, связана с вечными принципами (*legibus aeternis*), поскольку каким-то образом она достигает света высшего разума, все же несомненно, как говорит Философ, что познание зарождается в нас путем чувств, памяти и опыта, из которых выводится всеобщее, что является началом искусства и знания (*artis et scientiae*). Следовательно, поскольку Платон относил все определенные познания к умопостигаемому или идеальному миру, он справедливо подвергся критике со стороны Аристотеля. Не потому, что он плохо говорил, утверждая, что существуют *идеи* и вечные *рацио*; но потому, что, презирая мир чувств, он хотел отнести все определенные познания к этим идеям. И таким образом, хотя Платон, как кажется, делает твердым путь мудрости (*sapientiae*), который пролегает согласно вечным *рационам*, он разрушает путь знания, который пролегает согласно *рационам* сотворенных вещей (*rationes creatas*). Таким образом, оказывается, что среди философов слово мудрости (*sermo sapientiae*) было дано Платону, а слово знания (*scientiae*) - Аристотелю. Ибо тот взирал главным образом на то, что выше, а этот - на то, что ниже.^[545] Но и слово мудрости, и слово знания, через Святого Духа, было дано Августину, как главному глашатаю всего Писания"^[546].

Таким образом, в платоническо-августинском богословии Бонавентуры есть аристотелевский балласт. Его главное отличие от Альберта и Фомы (которые, конечно, также почитали Августина и опирались на Платона, когда хотели) заключается в его темпераментном отношении к жизни, к Богу или к теологии и обучению. Его августиновская душа придерживалась приоритета *добра* над *истиной* и стремилась подчинить второе первому. Поэтому он утверждал примат *желания* над знанием. Человек достигает Бога через

доброту воли и через любовь. Путь познания у Бонавентуры менее заметен, чем у Аквинского. Конечно, последний, как и его учитель Альберт, видел главную пользу светского знания в его служении *священной доктрине*; но их сердца могут показаться приличествующими служанке. Позиция Бонавентуры та же; но его сердце никогда не остается со служанкой, ибо его сердце и разум всегда остаются неизменными для царицы, Теологии. И все же он признает, что царица нуждается в служанке. Священное Писание не для младенцев; для его понимания необходима полнота знаний: "Non potest intelligi sacra Scriptura sine aliarum scientiarum peritia." [547] И без философии многие вопросы Веры не могут быть разумно обсуждены. Нет такого знания, которое нельзя было бы освятить для понимания Писания; только пусть эта цель действительно направляет поиски ума.

Бонавентура написал небольшой трактат, чтобы подчеркнуть эти общепризнанные принципы и показать, как любая форма человеческого знания соответствует высшему озарению, даруемому Писанием, и может быть сведена к терминам и методам Теологии, которая есть правильно понятое Писание. Трактат он назвал *De reductione artium ad theologiam* [548] ("Сведение искусств к теологии").

"Всякий дар благий и совершенный нисходит свыше, от Отца светов", - говорит Иаков. Это указывает на источник всякого освещения и на поток всякого просвещения от этого купельного света. Хотя всякое освещение есть внутреннее знание (*omnis illuminatio cognitio interna sit*), мы можем различать внешний свет (*lumen exterius*), то есть свет механического искусства; низший свет, то есть свет чувственного восприятия; внутренний свет, то есть свет философского познания; высший свет, то есть свет благодати и Священного Писания. Первый освещает искусства и ремесла; второй - природные формы; третий - интеллектуальные истины; четвертый - спасительные истины".

Он перечисляет механические искусства, опираясь на Гуго Сен-Викторского; затем следует объяснение Августина о втором *просвете*, как о том, который различает телесные вещи. Далее он говорит о третьем *просвете*, который просветляет нас в исследовании истин разумных, исследуя истину слов (Логика), или истину вещей (Физика), или истину нравов (Этика). Четвертый *просвет*, Священное Писание, приходит не путем поиска, а по вдохновению от Отца светов. Он включает в себя буквальное, духовное, нравственное и анаagogическое толкование Писания, учит о вечном рождении и воплощении Христа, о том, как жить, и о единении Бога и души. Первая из этих ветвей относится к вере, вторая - к морали, а третья - к цели и завершению обеих.

"Давайте посмотрим, - продолжает Бонавентура, - как другие озарения должны быть сведены к свету Священного Писания. И сначала об озарении от чувственного познания, в отношении которого мы рассмотрим его средства, его осуществление и его наслаждение (*oblectamentum*)". Его средство - Слово, вечно порожденное и воплощенное во времени; его осуществление - в чувственном восприятии упорядоченного образа жизни, следовании подходящему и избегании вредного; а что касается предмета наслаждения, то как всякое чувство стремится к тому, что его радует, так и чувство нашего сердца должно искать прекрасное, гармоничное и сладко пахнущее. Таким образом, божественная мудрость скрывается в чувственном познании.

Далее, что касается освещения механического искусства, которое связано с производством ремесленных изделий. Здесь также можно заметить аналогии со светом Священного Писания, который открывает Слово, порядок жизни и союз Бога и души. Ни одно творение не исходит от великого Художника, кроме как через Слово; и человек-ремесленник работает, чтобы произвести красивое, полезное и долговечное произведение, которое соответствует

порядку жизни, установленному Писанием. Каждый человек-ремесленник делает свою работу, чтобы она приносила ему похвалу, пользу или наслаждение; так и Бог создал разумную душу, чтобы она славилась, служила и наслаждалась Им по любви.

С помощью аналогичных методов рассуждения Бонавентура далее "сводит", или возвращает, логику, натурфилософию и моральную философию к путям и целям теологии и показывает, как "многообразная премудрость Божия, ясно изложенная в Писании, скрывается в каждом познании и в каждой природе. Очевидно также, что все виды знания служат теологии; и что теология берет иллюстрации и использует фразы, относящиеся к каждому виду знания (*cognitionis*). Ясно также, насколько обширен просветительский путь и как в каждой вещи, которую ощущают или воспринимают, скрыт сам Бог"[549].

Способы рассуждения меняются, а выводы иногда остаются неизменными. Рассуждения Бонавентуры в вышеприведенном трактате для нас заумны и причудливы, но многие согласятся с выводом, что все виды знаний могут послужить нашей мысли о Боге и об отношениях человека с Ним. А у Бонавентуры все его знания, изучение светской философии, логика и умение излагать мысли, были неизменно связаны с теологией и служили удовлетворению, актуализации (если воспользоваться нашим старым словом) его религиозной природы. Он принадлежит к числу тех интеллектуально одаренных людей - Августина, Ансельма, Гуго Сен-Викторского, - чьи умственные и эмоциональные силы всегда влекут к Богу и служат концепции единения души с живым источником ее бытия. Жизнь, труды Бонавентуры были, как и название маленькой книги, которой мы только что интересовались, *reductio artium ad theologiam*, постоянным приспособлением всех знаний и способов размышления к чувству Бога и приобщению души к любви Божественной. Никто не ожидает найти в его сочинениях самостоятельного отношения к светскому знанию как таковому. Напротив, во всех его сочинениях философские рассуждения всегда служат суверенной теме.

Самым подробным из доктринальных сочинений Бонавентуры был его Комментарий к Ломбардским *сентенциям*. По форме и содержанию это была *Summa theologiae*. [550] Он также составил краткий и полезный богословский сборник, который назвал *Breviloquium*. [551] Нота набожного благочестия звучит во вступительном предложении, взятом из Послания к Ефесянам, и сохраняется на протяжении всей работы:

"Преклоняю колена мои к Отцу Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется все отцовство на небе и на земле, чтобы Он по богатству славы Своей даровал вам укрепление Духом Своим во внутреннем человеке, дабы Христос вселился в сердца ваши верою; чтобы вы, будучи укоренены и утверждены в любви, могли постигнуть со всеми святыми, какова широта и длина, и высота и глубина, и познать превосходящую всякое познание любовь Христову, дабы вам исполниться во всей полноте Божией". В этих словах великий врач язычников раскрывает источник, прогресс и состояние (*ortus, progressus, status*) Священного Писания, которое называется богословием, указывая, что об *источнике* следует думать по благодати (*influential*) благословенной Троицы, о *прогрессе* - в связи с потребностями человеческих способностей, а о *состоянии* или плоде - в связи с избытком сверхъестественного благоденствия.

"Ибо *Источник* - не в человеческом исследовании, а в Божественном откровении, которое исходит от Отца светов, от Которого именуется все отцовство на небе и на земле, от Которого, через Его Сына Иисуса Христа, исходит в нас Святой Дух; и через Святого Духа, наделяющего, по Своей воле, каждого дарами, дается вера, и через веру Христос обитает в наших сердцах. Это и есть познание Иисуса Христа, из которого, как из источника, исходит

достоверность и понимание всего Писания. Поэтому невозможно, чтобы кто-либо продвинулся в его познании, если в него сначала не вселился Христос.

"Прогресс Священного Писания не связан законами рассуждений и определений, как другие науки; но, в соответствии со сверхъестественным светом, приступает к тому, чтобы дать человеку-путешественнику (*homini viatori*) знание вещей, достаточное для его спасения, частично простыми словами, а частично мистическим образом: Он излагает содержание вселенной, как в "Сумме", в которой отмечается *широта*; он описывает нисхождение (сверху), в котором рассматривается *длина*; он описывает доброту спасенных, в которой рассматривается *высота*; он описывает несчастье проклятых, в котором заключается *глубина* не только самой вселенной, но и божественного суда....

"Состояние или плод Священного Писания - это изобилие вечного счастья. Ибо Книга, содержащая слова жизни вечной, написана не для того только, чтобы мы веровали, но чтобы имели жизнь вечную, в которой мы будем видеть, будем любить, и все желания наши исполнятся, после чего познаем любовь, превосходящую познание, и исполнимся во всей полноте Божией.....

"Что касается *хода* Писания, то прежде всего следует рассмотреть его *широту*, которая заключается во множестве частей..... Священное Писание справедливо разделяется на Ветхий и Новый Завет, а не на *теорию* и *практику*, как в философии; потому что, поскольку Писание основано на знании веры, которая есть добродетель и основа нравственности, невозможно отделить в Писании знание вещей, или того, во что следует верить, от знания нравственности. Иначе обстоит дело с философией, которая занимается не только истиной морали, но и истиной, рассматриваемой умозрительно. Затем, поскольку Священное Писание есть знание (*notitia*), направляющее к добру и отвращающее от зла, посредством страха и любви, то оно разделяется на два Завета, различие которых, вкратце, заключается в страхе и любви.....

"Священное Писание имеет также *длину*, которая состоит в описании времен и веков от начала до Судного дня..... Ход всего мира описан в Писании, как в прекрасной поэме, где можно следить за ходом времени и созерцать разнообразие, многообразие, справедливость, порядок, праведность и красоту множества божественных судов, исходящих от мудрости Бога, управляющего миром: и как в поэме, так и в этом упорядочении мира, нельзя увидеть его красоту, если не рассматривать его целиком.....

"Не меньшую *высоту* (*sublimitatem*) имеет Священное Писание, состоящее в описании ряда иерархий, церковной, ангельской и божественной..... Как вещи имеют *бытие* в материи или природе, они также имеют бытие в *anima* через приобретенное знание; они также имеют *бытие* в *anima* через благодать, также через славу; и они также имеют бытие на пути вечного - *arte aeterna*. Философия рассматривает вещи такими, какими они являются в природе или в *anima* в соответствии с естественным или приобретенным знанием. Богословие же, как наука (*scientia*), основанная на вере и открытая Святым Духом, рассматривает те вещи, которые относятся к благодати и славе и к вечной мудрости. Помещая философское познание ниже себя и черпая из природы (*de naturis rerum*) столько, сколько нужно, чтобы сделать зеркало, дающее отражение вещей божественных, оно строит лестницу, которая в основании давит на землю, а на вершине касается небес: и все это через того единого иерарха Иисуса Христа, который, приняв человеческую природу, является иерархом не только в церковной иерархии, но и в ангельской; и является средним лицом в божественной иерархии благословеннейшей Троицы." [552]

Глубина (profunditas) Писания заключается в его многообразных мистических смыслах. Оно раскрывает эти смыслы тварного мира для назидания человека, путешествующего к своему отечеству. Писание во всей своей *широте, длине, высоте и глубине* использует повествование, угрозу, увещевание и обещание - все для одной цели. "Ибо сия *доктрина* существует для того, чтобы мы могли стать добрыми и спастись, что происходит не по голому размышлению, но скорее по склонности воли..... Здесь примеры имеют большее влияние, чем аргументы, обещания более трогательны, чем ратификация, а преданность лучше, чем определение". Следовательно, Писание не следует методу и делениям других наук, но использует свои собственные разнообразные средства для достижения спасительной цели. Пролог завершается правилами толкования Писания[553].

В нашем плане следования тому, что представляет человеческий интерес в средневековой философии или теологии, прологи и вступления иногда имеют большее значение, чем сами произведения, к которым они предисловия; ведь они раскрывают намерения и цели писателя, а также его стремление, которое может быть более близким, чем его исполнение. Поэтому Прологу Бонавентуры было уделено больше места, чем требуется для изложения сути трактата. Порядок тем соответствует "*Сентенциям*" Ломбарда или "*Сумме*" Аквинского. В семи последовательных *частях* рассматриваются Троица, творение, греховная порча, Воплощение, благодать Святого Духа, таинственная медицина и Страшный суд. Каждая *часть разделена* на главы, в которых излагается какая-либо специальная тема. Метод Бонавентуры, которого он придерживается в каждой главе, заключается в том, что сначала излагаются положения Писания или догматические положения, а затем приводится их обоснование, которое он представляет такими словами, как: *Ratio autem ad praedictorum intelligentiam haec est*. Эта работа представляет собой полный систематический свод христианского богословия; ее краткость и ясность изложения достойны восхищения. В качестве примера его метода и качества можно привести первую главу шестой части, посвященную происхождению таинств.

"Рассмотрев Троицу Божию, сотворение мира, греховную порчу, воплощение Слова и благодать Святого Духа, пора обратиться к таинственной медицине, относительно которой необходимо рассмотреть семь вопросов: происхождение таинств, их разновидность, различие, назначение, отправление, повторение и целостность каждого.

"Относительно происхождения таинств следует считать, что таинства - это разумные знаки, божественно назначенные в качестве лекарств, в которых под покровом вещей разумных тайно действует божественная добродетель; также, что от подобия они представляют, от назначения обозначают, от освящения даруют некую духовную благодать, посредством которой душа исцеляется от недугов порока; и для этого, как конечной цели, они и рукоположены; однако они служат для смирения, наставления и упражнения, как для вспомогательной цели.

"Причина и объяснение вышесказанного таковы: Принцип репарации (*principium*) - это Христос распятый, то есть воплощенное Слово, которое управляет всеми вещами самым сострадательным образом, потому что божественно, и самым сострадательным образом исцеляет, потому что божественно воплощено. Оно должно исправлять, исцелять и спасать больной род человеческий, сообразуясь с самим больным, его болезнью, ее причиной и лечением болезни. Врач - это воплощенное Слово, то есть Бог невидимый в видимой природе. Больной - не просто дух, не просто плоть, но дух в смертной плоти. Болезнь - первородный грех, который через невежество заражает разум, и через соращение заражает плоть. Хотя происхождение этого греха лежит прежде всего в согласии разума, его причиной являются телесные чувства. Следовательно, чтобы лекарство соответствовало

этим условиям, оно должно быть не просто духовным, но и иметь некоторые разумные признаки; ибо как разумные вещи были причиной падения души, так они должны быть причиной ее восстания. Но поскольку видимые знаки сами по себе не имеют никакой эффективности, предназначенной для благодати, хотя и представляют ее природу, необходимо, чтобы они были назначены автором благодати для обозначения и были благословлены для освящения; так что должно быть представление от естественного подобия, обозначение от назначения, и освящение и готовность к благодати от дополнительного благословения, посредством которого наша душа может быть исцелена и приведена в порядок.

"Опять же, поскольку целебная благодать не дается надутым, неверующим и пренебрегающим, поэтому эти разумные знаки, данные Богом, должны быть такими, чтобы не только освящать, даровать благодать и исцелять, но и наставлять своим знамением, смирать своим принятием и упражнять своим разнообразием; чтобы таким образом через упражнение уныние (*acedia*) было исключено из желательной [природы], через наставление невежество было исключено из разумной [природы], через унижение гордость была исключена из раздражительной [природы], и вся душа стала *исцеляемой* благодатью Святого Духа, которая переделывает нас в соответствии с этими тремя способностями (*potentias*)[555] в образ Троицы и Христа. Наконец, если благодать Святого Духа принимается через эти разумные знаки, назначенные Богом, то она обнаруживается в них как случайность. Поэтому таинства такого рода называются сосудами и причиной благодати: не потому, что благодать принадлежит к их сущности или производится ими, как причиной; ибо место ее - в душе, и вливается она одним Богом; но потому, что это предписано божественным постановлением, чтобы в них и через них мы черпали благодать исцеления от верховного Врача, Христа; хотя Бог не ограничил Свою благодать таинствами[556].

"Из предпосылок, таким образом, следует не только происхождение таинств, но также их использование и плоды. Ибо их происхождение - Христос Господь; их применение - действие, которое упражняет, учит и смиряет; их плод - исцеление и спасение людей. Также очевидно, что действенной причиной таинств является Божественное назначение; их материальной причиной - изображение разумного знака; их формальной причиной - освящение благодатью; их конечной причиной - целебное исцеление людей. И поскольку они названы по их форме и концу, они называются таинствами, как бы *medicamenta sanctificantia*. Через них душа возвращается от скверны порока к совершенному освящению. И поэтому, хотя они телесны и чувственны, они являются лекарственными и должны почитаться как святые, потому что они обозначают святые тайны и готовят к святым дарам (*charismata*), данным святейшим Богом; и они божественно освящены святым установлением и благословением для святейшего поклонения Богу, назначенного в святой церкви, так что по праву они должны называться таинствами".

Breviloquium был рациональным компендиумом христианского богословия Бонавентуры. В нем в кратком изложении была представлена настолько полная система, насколько громоздкая "Сумма" могла бы довести ее до доктринальной проработки. Совершенно иным по методу и замыслу был его столь же знаменитый *Itinerarium mentis in Deum*,[557] похвала которому, по словам великого канцлера Гертсона, не может быть произнесена смертными устами. Мы видели, как в "*Reductio artium ad theologiam*" Бонавентура привел все способы восприятия и познания в соответствие с целями и методами теологии, конечной целью которой является спасение человека, заключающееся в соединении души с Богом посредством всех форм просвещения и всей силы любви. В *Breviloquium* дана сумма

христианской доктрины, разумное и сердечное понимание которой ведет к спасению. А теперь "*Итинерариум*" - лучше пусть Бонавентура расскажет, как он пришел к его составлению, какова его цель и характер.

"Поскольку, следуя примеру нашего благословеннейшего отца Франциска, я духом стремился к миру, который он проповедовал в образе Господа нашего Иисуса Христа, я, грешный, являюсь седьмым, недостойным, генеральным министром Братства, - случилось так, что по воле Божьей на тридцать третьем году после смерти нашего благословенного отца я удалился на гору Альверна, как в тихое место, ища покоя духа. Пока я оставался там, мой ум размышлял о вознесениях духа и, среди прочего, о чуде, которое на этом самом месте явилось блаженному Франциску, когда он увидел крылатого серафима в подобии Распятого. И мне показалось, что его видение представляет собой приостановку нашего отца в созерцании и путь, которым он пришел к этому. Ибо под этими шестью крыльями можно понимать приостановку шести озарений, с помощью которых душа, как по ступеням и путям, через экстатические излияния христианской мудрости, готовится к переходу в мир. Ибо путь лежит только через любовь к Распятому, которая так преобразила Павла, вознесла его на третье небо, что он мог сказать: "Я распят со Христом, но живу, и не я, но Христос живет во мне". Таким образом, образ шести крыльев серафима представляет собой шесть ступеней просвещения, которые начинаются с тварей и ведут к Богу, к Которому никто не может прийти иначе, как через Распятого Христа.....

"Ибо человек не готов к божественным созерцаниям, которые ведут к восторженным видениям ума, если он не будет, как Даниил, человеком желаний"[558]. Желания возбуждаются в нас молитвенным криком и ярким светом умозрения. Я приглашаю читателя сначала к молитвенным воздыханиям через распятого Христа, чтобы он не поверил, что изучение может быть достаточным без благодати, или усердие без благочестия, знание без милосердия, рвение без Божественной благодати, или зеркало (*speculum*) без боговдохновенной мудрости. Тогда тем смиренным и благочестивым, к которым впервые пришла благодать, тем любителям божественной мудрости, которые горят желанием ее получить и готовы быть неподвижными, чтобы возвеличить Бога, я предложу соответствующие рассуждения, показывающие, как мало или ничего не значит поворот зеркала наружу, если зеркало нашего ума не будет натерто и отполировано".

Так Бонавентура пишет пролог к этому набожному трактату, который также будет содержать "соответствующие рассуждения". Примечательна интеллектуальность и сжатость мысли, которые он объединяет в эмоциональном выражении. Он напишет семь глав, посвященных семи ступеням, или степеням, восхождения к Богу, что является истинным *маршрутом* разума. Поскольку мы не можем сами по себе подняться над собой, молитва - это мать и источник нашей борьбы за восхождение. Молитва открывает нам глаза на ступени восхождения. Помещенные во вселенную вещей, мы находим в ней телесный и временный след (*vestigium*), ведущий на путь Божий. Затем мы входим в наш разум, который есть вечный и духовный образ Божий; а это значит войти в истину Божию. Затем мы должны подняться над собой к вечной духовной первопричине, и это значит радоваться познанию Божьего величия. Это и есть троякое озарение, благодаря которому мы познаем тройное существование вещей: в материи, в интеллекте и в божественном пути - *arte divina*. Точно так же и наш разум имеет три взгляда: один - на телесный мир вне его, который называется чувством, другой - в себя и внутри себя, который называется *духом* (*spiritus*), и третий - над собой, который называется *человеком* (*mens*). С помощью всех трех человек должен устремляться к Богу и любить Его всем умом, и сердцем, и душой".

Затем Бонавентура проводит дальнейший анализ своего тройного озарения на

"шесть степеней или сил души, а именно: чувство, воображение, разум, интеллект, интеллигентность и *вершина ума и синтерезис*. Эти степени заложены в нас природой, деформированы по вине, исправлены по благодати, очищены по праведности, упражнены по знанию, усовершенствованы по мудрости..... Кто хочет взойти к Богу, тот должен избегать грехов, уродующих природу, и прилагать свои естественные силы в молитве к исправлению благодати, в образе жизни - к очищению праведности, в размышлении - к просветлению знания, в созерцании - к мудрости, которая делает совершенным. Ибо как никто не достигает мудрости иначе, как через благодать, праведность и знание, так и никто не достигает созерцания иначе, как через размышление, святую жизнь и благочестивую молитву".

В конце первой главы мало что нового, так как мы как бы повторяем мысли Гюго Сен-Викторского. Вторая глава посвящена "Созерцанию Бога в его следах в разумном мире". Это следующий уровень умозрения, потому что теперь мы будем созерцать Бога не только по Его следам, но и в них, насколько Он в них сущностен, силен или присутствует. Чувственный мир, макрокосмос, входит в микрокосмос, который есть *анима*, через врата пяти чувств. Автор описывает процессы чувственного восприятия, благодаря которым внешние факты воспринимаются в соответствии с их видом, вызывают восторг, если они приятны, и затем оцениваются в соответствии с *соотношением* их восхитительности, то есть их красоты, сладости, солености и пропорции. Таковы следы, по которым мы можем созерцать нашего Бога. Все познаваемые вещи обладают свойством порождать свои виды в нашем сознании, через посредство наших восприятий; так мы побуждаемся к созерцанию вечного порождения Слова-образа и Сына-от Отца. Точно так же сладость и красота указывают на свой родниковый источник. И от размышлений о местном, временном и изменчивом наш разум приводит нас к мысли о неизменном, необозримом и вечном. Затем от красоты и восхитительности вещей мы переходим к мысли о числе и пропорции и судим об их незыблемых законах, в которых заключены премудрость и сила Божия.

"Существа этого чувственного мира обозначают невидимые вещи Бога; отчасти потому, что Бог является источником, образцом и целью каждой твари; отчасти благодаря их надлежащему подобию; отчасти благодаря их пророческому предвидению; отчасти благодаря ангельским действиям; и отчасти благодаря сверхъестественному посвящению. Ибо всякая тварь по природе своей есть изображение вечной мудрости; особенно всякая тварь в Писании берется Духом пророчества как прообраз духовного; но более всего те твари, в подобии которых Бог пожелал явиться через ангельского служителя; и особенно та тварь, которую Он решил отметить как таинство".

От этих первых ступеней умозрения, созерцающих следы Бога в мире, мы переходим к созерцанию божественного образа в естественных силах нашего разума. Мы находим образ Пресвятой Троицы в нашей памяти, нашем разумном интеллекте и нашей воле, совместное действие которых ведет к желанию *summit bonum*. Далее мы созерцаем божественный образ в нашем разуме, переделанном дарами благодати, в который мы должны войти через дверь веры, надежды и любви Посредника Бога и людей, Иисуса Христа. Как философия помогла нам увидеть образ Божий в естественных качествах нашего разума, так и Писание теперь необходимо, чтобы привести нас к этим трем богословским добродетелям (вере, надежде и любви), которые позволяют исправить и переделать разум падшего человека через благодать.

От этого четвертого класса, в котором Бог все еще созерцается в своем образе, мы поднимаемся к рассмотрению Бога как чистого бытия, в котором нет ни лишений, ни ограничений, ни особенностей; и далее - к Его благодати, высшая сообщаемость которой (*summam communicabilitatem*) может быть созерцаема, но не постижима, в тайне

благословенной Троицы. "В ком [лицах Троицы] по причине *summa bonitas* необходимо, чтобы была *summa communicabilitas*, а по причине последней - *summa consubstantialitas*, а по причине этого - *summa configurabilitas*, а из них - *summa coaequalitas*, и через это - *summa coaeternitas*, и из всех предыдущих - *summa cointimitas*, посредством которой каждое находится в другом, и одно действует с другим через все мыслимые неделимости (*indivisionem*) субстанции, добродетели и действия той же самой благословенной Троицы...." "И когда ты созерцаешь это, - добавляет Бонавентура, - не думай постичь непостижимое".

Из века в век религиозная душа находит следы своего Бога в природе и в своем внутреннем мире. Способы поиска меняются, меняются в зависимости от преобладающих течений знания; но все же она всегда находит эти *следы*, которые представляют собой самые широкие выводы ее рассуждений, конечные результаты ее мысли и ее собственный задумчивый мир. Поэтому не можем ли мы с сочувствием проследить за "*Итинерарием*" разума Бонавентуры, когда он прослеживает следы своего Бога? До сих пор путь был пройден разумом, возвышенным благодатью, но все еще разумом. Этот разум постиг, что мог постичь, следы и свидетельства Бога в видимом творении и душе человека; он пытался постичь существо Бога, но смиренно признал свою неспособность проникнуть в чудеса Его благодати в тайне благословенной Троицы. Здесь он останавливается на шестом уровне созерцания, но не обескураженный и не тщетный, ибо он выполнил свою функцию и привел душу туда, где она может вырваться из кругов разума и вновь обрести себя, бодрую и блаженную, в среде сверхрационального созерцания. Это последняя глава *маршрута* разума; это *арех mentis*, вершина всех созерцаний, в которых разум отдыхает. Отныне

"Христос - путь и дверь, лестница и средство передвижения, как умилоствление, возложенное на Ковчег Божий, и таинство, сокрытое от мира. Тот, кто взирает на это умилоствление, устремив свой взор на Того, Кто висит на кресте, верой, надеждой, милосердием и всей преданностью совершает свою Пасху и через жезл креста проходит через Красное море, выходит из Египта в пустыню, вкушает там скрытую манну и покоится с Христом во гробе, мертвый для всего внешнего, и исполняет, хотя как еще в пути, слова Христа к верующему разбойнику: "Ныне же будешь со Мною в раю". Это было открыто и блаженному Франциску, когда в экстазе созерцания на высокой горе ему явился Сераф с шестью крыльями, пригвожденный к кресту. Там, как мы слышали от его спутника, он перешел в Бога через экстаз созерцания и был поставлен в пример совершенного созерцания, посредством которого Бог должен был пригласить всех истинно духовных людей к этому переходу и экстазу, скорее примером, чем словом. В этом переходе, если он совершенен, все пути разума отменяются, а *вершина аффекта* переносится и преобразуется в Бога. Это мистическая тайна, которую не знает никто, кто ее не получает, и не получает никто, кто ее не желает, и желает только тот, чья сердцевина пылает от огня Святого Духа, Которого Христос послал на землю..... Так как природа здесь ничего не дает, а усердия мало, мы должны меньше заниматься исследованием и больше - назиданием; мало говорить, а больше - внутренне радоваться; мало писать, а все - Божьему дару, Святому Духу; мало или совсем ничего не приписывать твари, а все - творческой сущности, Отцу, Сыну и Святому Духу".

Здесь Бонавентура теряется в непереводаемом отрывке из Эриугены, версии *Ареопагита*, а затем продолжает:

"Если ты спрашиваешь, как это может быть, допроси благодать, а не учение, желание, а не знание, молитвенный стон, а не изучение, Супруга, а не учитель, Бог, а не человек, туман, а

не ясность, не свет, а огонь, весь пылающий и несущий к Богу преданность и пылающую привязанность. Этот огонь - Бог, и разжигает его Христос в пылу своей страсти, как понимает только тот, кто говорит: "Душа моя избрала удушение, и кости мои - смерть". Тот, кто любит эту смерть, увидит Бога. Так давайте же умрем и уйдем во тьму, умолкнем о наших просьбах, желаниях и фантазиях; перейдем вместе с распятым Христом из этого мира к Отцу; чтобы Отец показал нам, мы можем сказать вместе с Филиппом: "Нам достаточно". Услышим вместе с Павлом: "Довольно для тебя благодати Моей". Будем ликовать вместе с Давидом, говоря: "Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum""[559].

Лучше всего оставить святого и врача здесь и не следовать в других трактатах за течением его тоскующей мысли, пока оно не разделится на ручейки, которые прокладывают себе извилистые пути через аллегории и намеки на то, что разум не в силах выразить прямо. Те его более сложные трактаты, которые называют мистическими, нам трудно читать. Как и в случае с Гюго Сен-Викторским, у которого он во многом черпал вдохновение, выражение Бонавентурой своих религиозных тоскливых чувств может заинтересовать и тронуть нас; но нужно, пожалуй, побыть в тиши монастыря, чтобы проследить за аллегорической проработкой этого пиетизма. *Солилоквиум* Бонавентуры может утомить нас после "*Итинерариума*", и мы должны читать его "*De septem itineribus aeternitatis*" не с большим удовольствием, чем "*Мистический ковчег Ноя*" Гюго. Достаточно наблюдать за духовным настроем этих людей, не преследуя их через "*selva oscura*" к их логовам медитации.

ГЛАВА XXXIX

АЛЬБЕРТУС МАГНУС

Альберт Великий был невероятен по массе своих свершений. В этом заключалось его значение для эпохи, в которой он жил; в этом заключается его интерес для нас. Для него содержательная философия, в отличие от инструментальной роли логики, состояла из трех частей, заданных природой, а не придуманных человеком; это физика, математика и метафизика. "Мы намерены, - говорит Альберт в начале своего изложения "*Физики*" Аристотеля, - сделать все эти части понятными для латинян". *И ему это удалось*. Возможно, в мире не было более великого распространителя знаний, не принадлежащих ему. Его можно сравнить с Боэцием, который подарил латинскому миру аристотелевский "*Органон*", но в течение многих веков пользовался этим даром лишь наполовину. Альберт подарил своему латинскому миру остальную часть Аристотеля, *philosophia realis*. Его мир был настолько же готов принять этот великий дар, насколько время Боэция было не готово извлечь выгоду из любого интеллектуального дара, требующего умственных сил для его усвоения. Боэций был одинок в своем начинании; если бы его рука не выдержала, некому было бы взяться за дело. Судьба остановила его руку; и его цель - сделать всего Платона и Аристотеля понятным для латинского мира - погибла вместе с ним: латинский мир отнюдь не жаждал всего Аристотеля и Платона и не был готов принять их, если бы они были предложены. Но время Альберта было жаждущим; оно жаждало того самого расширения знаний, которое Альберт, как никто другой, принес ему. Эпоха получает то, что требует. У Альберта были соратники, одни предшествовали, другие помогали, третьи следовали за ним,

чтобы совершенствовать знания, над которыми он работал, и встраивать их в схоластическую христианскую схему. Но в этом труде он превзошел всех, став гигантом среди них.

Он родился графом Болльштадта в Суабии, вероятно, в 1193 году. Прошла ли его юность в ратном деле или в учебе, не совсем ясно. Но еще в юности он начал свои годы познавательных путешествий, а в Падуе в 1223 году вступил в доминиканский орден. Он стал чудом образованности и прославился как человек, способный объяснить явления природы. С 1228 по 1245 год он преподавал в немецких городах, главным образом в Кельне. Затем он переехал в Париж, где с 1245 по 1248 год читал лекции и снискал славу. С этого периода начинается публикация его философской энциклопедии. Возможно, впервые она была завершена в 1256 году. Но Альберт продолжал дополнять и пересматривать ее до самой смерти. В 1248 году он был отправлен в Кельн, чтобы основать там школу. Его жизнь по-прежнему была посвящена учебе и преподаванию, но с перерывами. С 1254 по 1257 год он занимал должность провинциала своего ордена в Германии, а с 1260 по 1262 год был вынужден быть епископом Регенсбурга. Затем он настоял на отставке и удалился в монастырь в Кельне. Естественно, он участвовал в ряде научных споров и был обременен многочисленными церковными делами. В 1277 году он в последний раз направил свой взор в сторону Парижа, чтобы защитить учения и память своего великого ученика, умершего за три года до этого. Его собственная прославленная жизнь завершилась в Кельне пятнадцатого ноября 1280 года. Альберт был человеком набожным, строго соблюдавшим правила своего ордена. Говорят, что он отказывался владеть даже теми рукописями, которые переписывал; будучи доминиканским провинциалом Германии, он ходил босиком в своих путешествиях по огромной территории, находящейся под его надзором. По преданию, он был очень маленького роста.

Благодаря трудам Альберта его современникам стала доступна вся философия и наука, содержащаяся в трудах Аристотеля и его античных, а также арабских комментаторов. Затея была грандиозной, она была осуществлена с неутомимой энергией и огромной образованностью. Давайте обратим внимание на принципы, которыми руководствовался этот могущественный тевтонский ученый. Он одобрительно отозвался о мнении, высказанном Аристотелем в начале *"Метафизики"*, что любовь к знаниям естественна для человека; он признавал удовольствие, возникающее от познания чувственного мира, помимо соображений пользы. ^{560]} Он взял эту мысль у Аристотеля; но доказательством того, что он с силой сделал ее своей, служат те пятьдесят лет интеллектуального труда, которые привели к созданию величайшего из всех средневековых хранилищ знаний.

В своей опоре на источники Альберт - средневековый человек; его тенденция - принимать мнение, которое он воспроизводит, особенно если это мнение Аристотеля. Однако он протестует против того, чтобы считать непогрешимым даже его. "Тот, кто верит, что Аристотель был Богом, должен верить, что он никогда не ошибался. Если же считать его человеком, то, конечно, он может ошибаться так же, как и мы"^[561]. Альберт не был Аверроистом, чтобы придерживаться всех взглядов философа; он резко расходился с ним там, где этого требовала ортодоксия, поддерживая, например, сотворение мира во времени, вопреки мнению перипатетиков. Альберт, а вместе с ним и Аквинат, взяли на себя задачу не только излагать Аристотеля, но и исправлять его там, где этого требовала Истина (с большим христианским капиталом). Альберт считал, что Аристотель может ошибаться и что он не знает всего. Развитие науки не было закрыто его смертью: "Dicendum quod scientiae demonstrativae non omnes factae sunt, sed plures restant adhuc inveniendae."^[562] Это говорит не Роджер Бэкон, а Альбертус; и тем более можно подумать, что в словах непокорного

францисканца слышится голос: "Oportet experimentum non in uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare." [563] Однако и эти слова принадлежат Альберту, и он говорит о наблюдении за явлениями природы, в отношении которых нужно не просто переписать древнее высказывание, но наблюдать собственными глазами и умом.

Это было в духе Аристотеля; Альберт признает и одобряет это. Но сделал ли он экспериментальный принцип своим собственным с такой же силой, как и мысль о том, что стремление к познанию является врожденным? Это фундаментальный вопрос, касающийся Альберта. Никто не отрицает его образованности, его огромного книжного усердия. Но был ли он также наблюдателем природных явлений? Тот, кто стремился проверить на собственном опыте утверждения книг, которые он читал? Здесь лучше избегать категорического утверждения или отрицания. Важен стандарт, по которому формируется ответ. Сравним ли мы Альберта с сенбернаром, чьи размышления закрывают ему глаза на горы, озера и леса? Или мы должны применять стандарты естественной науки, которая всегда обращается к проверенным результатам наблюдений? В трудах Альберта достаточно свидетельств того, что он не закрывал глаза и обращал внимание на интересные явления, наблюдаемые, например, во время его путешествий. Но, с другой стороны, нелепо представлять, что он мечтал проверить написанное, которое он пересказывал, или существенно дополнить его, систематически наблюдая за природой. Отчеты о его наблюдениях не всегда повышают наше мнение о его науке. Он переписывает описание некоторых червей и говорит, что они могут происходить от конских волос, потому что он видел, как конские волосы в спокойной воде превращаются в червей. [564] Беда в том, что Альберт не имел общего представления о природных процессах. Поэтому, например, в своем "*De animalibus*" он с такой же легкостью выдает баснословное за более разумное. Тем не менее пусть никто не думает, что естественные знания его не интересовали и не восхищали. Его изучение растений дало основание главному историку ботаники утверждать, что Альберт был первым настоящим ботаником, после древнего Теофраста, поскольку он изучал природу растений, независимо от их медицинского или сельскохозяйственного использования [565].

Труды Альбертуса Магнуса представляют, возможно, более полно, чем труды любого другого человека, круг знаний и интеллектуальных интересов, привлекавших внимание Западной Европы в XIII веке. На первый взгляд они разделяются на те, которые по форме и содержанию являются парафразами аристотелевских трактатов или заимствованными изложениями аристотелевских тем; и те, которые представляют собой более самостоятельные сочинения. Однако последние, как, например, *Summa de creaturis*, состоят в значительной степени из заимствованного материала; материал перестроен и представлен в какой-то новой связи или с целью, отличной от той, что была в его источнике.

В своих аристотелевских пересказах, густо засеянных дигрессивными изложениями, метод Альберта, как он заявляет в начале "*Физики*", заключается в том, чтобы "следовать порядку и мнениям Аристотеля и давать в дополнение все, что необходимо для объяснения и поддержки; но не воспроизводя текст Аристотеля (*tamen quod textus eius nulla fiat mentio*). Кроме того, мы будем делать *отступления*, чтобы разъяснить все непонятное". Названия глав будут указывать, взята ли их суть из Аристотеля. Таким образом, вместо того чтобы приводить аристотелевский текст с приложенным к нему комментарием, Альберт сочетает пересказ и дополнительное изложение. Очевидно, что прежний метод более точно передавал бы смысл Аристотеля и, таким образом, способствовал бы более глубокому изучению. Но для этого следует дождаться аристотелевских комментариев Аквинского.

О масштабах достижений Альберта как распространителя античных знаний можно судить по беглому обзору его трудов, который также позволит составить представление о качестве его

работ и о том, как много в них от Альберта.[566] Для начала он излагает с обширными пояснениями весь аристотелевский "*Органон*". Предварительные вопросы о природе логики были рассмотрены в *De praedicabilibus*,[567] который расширил содержание "*Исагоги*" Порфирия. В этом трактате Альберт излагает свои выводы относительно универсалий: универсальное - это то, что находится в одном, но пригодно (*aptum*) быть во многих и предсказуемо для многих. "Et hoc modo prout ratio est praedicabilitatis, ad logicam pertinet de universali tractare; quamvis secundum quod est natura quaedam et differentia entis, tractare de ipso pertineat ad metaphysicam." Иными словами, логике принадлежит трактовка универсального в отношении его предикативности; но в той мере, в какой вопрос касается природы и различий сущностного бытия, он относится к метафизике. Это предложение - пример неловкой латыни Альберта, но оно показывает, насколько четко он проводит различие между логическим и метафизическим материалом. Его обращение к логике скорее исчерпывающее, чем острое, дискриминационное. Он постоянно работает с чужим материалом, и результат получается скорее всеохватным, чем органичным.[568] В его многословном изложении логических тем ни одно возможное соображение не упущено.

За "*De praedicabilibus*" следует "*De praedicamentis*", трактат Альберта о категориях. Далее следует *Liber de sex principiis*, представляющая собой перефразированное изложение работы Жильбера де ла Порре. Далее следует "*Перигермения*", сохранившая греческое название "*De interpretatione*". Эти работы сменяются подробными изложениями более совершенных логических трактатов Аристотеля, все из которых, конечно же, "*Аналитика*" (*Предварительная* и *Задняя*), "*Топики*" и "*Эленхи*". Общий объем работы подробен, исчерпывающ, ужасен; это действительно *ingens*, только не совсем *informis*, и по-тевтонски кропотливый и добросовестный.

Таким образом, логика составляет том I. из двадцати одного тома "*Оперы Альберта*". Том II содержит его пояснительные пересказы "*Физику*" Аристотеля и более мелкие трактаты на физические темы, небесные и земные. Из первой главы мы уже узнали о его масштабном намерении сделать латинян известными всего Аристотеля. В этой главе он также приступает к разделению *philosophia realis* на аристотелевские концепции *metaphysica*, *mathematica* и *physica*. Во второй главе он впадает в первое из своих бесконечных отступлений, рассматривая так называемые "возражения Гераклита" против любой науки физики. В другой отвлеченной главе рассматривается собственно предмет физической науки, то есть *corpus mobile*, а в другой - ее разделы. Через некоторое время он рассматривает мнения древних о началах (*principia*) вещей, а затем обосновывает истинное мнение по этому вопросу. Liber II. его "*Физику*" посвящена *Natura*, рассматриваемой во многих аспектах, но главным образом как *principium intrinsecum omnium eorum quae naturalia sunt*. Это принцип движения в подвижной субстанции. Далее он переходит к обсуждению причин, а в последующих книгах рассматривает движение, место, время и вечность. Пересказ Альберта изобилует логическими формами мышления; он похож на формальную логику, применяемую в физической науке. Мир вокруг нас все еще предоставляет или *является* данными для наших мыслей, и мы пытаемся представить его последовательно, чтобы удовлетворить наше мышление; так же поступали Аристотель и Альберт. Но они открыто разрабатывали свои концепции внешнего мира в соответствии с законами, определяющими последовательность их собственных умственных процессов, и считали это правильным подходом к естественным наукам. Однако труд Аристотеля представляет собой реальное рассмотрение Вселенной и огромную массу естественных знаний. Достижение Альбертуса в том, что он сделал его доступным для ученого мира XIII века, стало расширением знаний, которые кажутся тем более впечатляющими, что мы отмечаем их огромный диапазон. Это продолжает впечатлять нас, когда мы перелистываем следующие трактаты Альберта, перефразирующие труды

Аристотеля, о чем свидетельствуют их названия: *De coelo et mundo*; *De generatione et corruptione*; *Libri IV. meteorum*; *De mineralibus*, которым заканчивается том II. и собственно физические трактаты.

Том III. знакомит нас с другой областью, открываясь исчерпывающим пересказом Альберта "*De anima*". Она помещена здесь потому, что наука об анимах является частью естественных наук и идет после минералов и других тем физики, но предшествует науке об одушевленных телах - *Corporum animatorum*; ибо последние не могут быть познаны иначе, как через познание их *animae*. В этой, как и в других работах Альберта, психологический материал собран из многих источников. Вряд ли можно говорить о психологии Альберта Магнуса, поскольку его материя не имеет органического единства. Она во многом аристотелевская, с учетом мыслей арабских комментаторов, как и в целом в аристотелевских пересказах Альберта. Но в ней есть и августинианство, и платонизм, и неоплатонизм. Альберт способен отстаивать противоположные взгляды в одном и том же трактате; и, несмотря на самые лучшие намерения, ему не удастся согласовать то, что он черпает у Аристотеля, с тем, что он берет у Августина. Поэтому его работы нигде не представляют систему психологии, которую можно было бы назвать альбертовской, ни через создание, ни через последовательный отбор. Но, по крайней мере, он собрал и передал куда-то весь доступный материал[569].

Том III "*Оперы*" Альберта содержит также его аристотелевский парафраз, *Metaphysicorum libri XIII*. В этой *vera sapientia philosophiae* он строго следует Аристотелю, за исключением тех случаев, когда ортодоксия вынуждает отклониться.[570] Том IV. содержит его перефразированные изложения, *Ethica* и *In octo libros politicorum Aristotelis commentarii*. Том V. содержит пересказы небольших естественных трактатов Аристотеля - *parva naturalia*; в частности, *Liber de sensu et sensato*, в которой рассматриваются проблемы чувственного восприятия; затем *Liber de memoria et reminiscencia*, в которой эти два понятия различаются следующим образом: "*Memoria motus continuus est in rem, et uniformis. Reminiscibilis autem est motus quasi interceptus et abscissus per oblivionem*". Далее следуют трактаты: *De somno et vigilia*; *De motibus animalium*; *De aetate, sive de juventute et senectute*; *De spiritu et respiratione*; *De morte et vita*; *De nutrimento et nutribile*; *De natura et origine animae*; *De unitate intellectus contra Averroem* (противоречивый трактат); *De intellectu et intelligibile* (важное психологическое сочинение); *De natura locorum*; *De causis proprietatum elementorum*; *De passionibus aeris, sive de vaporum impressionibus*; и, наконец, последнее, за исключением нескольких незначительных трактатов, главное ботаническое сочинение Альберта - *De vegetabilibus*.

Ботаника Аристотеля была утеряна, и труд Альберта был основан на *De plantis* Николая Дамасского, кратком сборнике, вульгарно приписываемом Аристотелю, но на самом деле составленном в первом веке и прошедшем через многочисленные переводы с одного языка на другой, прежде чем Альберт принял его за сочинение Стагирита. Она состояла из двух коротких книг; работа Альберта содержала семь длинных книг и стала самым важным трудом по ботанике со времен Аристотеля и его ученика Теофраста. Открывая труд, Альберт говорит, что общие положения, применимые ко всем одушевленным вещам, уже были представлены, и теперь настало время рассмотреть более конкретно и по очереди *вегеталию*, *сенсibiliю*, *рационабилию*. В первых восьми главах своей первой книги Альберт следует своему предполагаемому аристотелевскому источнику, а затем замечает, что перевод трактата философа сделан настолько безграмотно, что он сам займется по порядку шестью проблемами, которые до сих пор обсуждались некомпетентно. Так, он рассматривает, есть ли у растений душа; чувствуют ли растения-души и желают ли они; спят ли растения; что

касается пола у растений; могут ли они без секса размножаться; и что касается их скрытой жизни.

Во второй книге, вновь сокрушаясь о недостаточности своего источника, Альберт берется за классификацию растений и переходит к описанию их различных частей, затем переходит к форме листьев, происхождению и природе цветов, их цвету, запаху и форме. В Liber III., все еще в качестве самостоятельного *отступления*, рассматриваются семена и плоды. В Liber IV. Альберт возвращается к своему несчастному источнику, и его тема становится все менее интересной; но снова, в Liber V., он освобождает себя в *digressio* о свойствах и эффектах растений, собранных из многих источников, некоторые из которых достаточно глупы. Шестая книга представляет собой описание деревьев и других растений в алфавитном порядке. Последняя, седьмая, книга посвящена сельскому хозяйству[571].

В "*De vegetabilibus*" Альберт как излагатель естественных знаний проявляет себя наилучшим образом. Менее самостоятельным и интеллектуальным произведением является его огромный трактат *De animalibus libri XXVI.*, который заполняет весь IV том "*Оперы Альберта*". Некий Томас из Кантимпре, восхищенный ученик Альберта, возможно, предвосхитил вышеупомянутую работу своего учителя собственным сборником "*De naturis rerum*", который, судя по всему, был написан незадолго до середины XIII века. Его описания животных, хотя и заимствованные и некритичные, были, по крайней мере, направлены на их реальное описание, а не просто выдуманы ради морали, как в "*Физиологе*"[572] и многих других сборниках раннего Средневековья. Тем не менее в произведении достаточно морали и много сказочного. Но Томас старательно собирал информацию, как мог, и больше всего у Аристотеля. Таким образом, в меньшей степени он, как и Альберт, отражает тенденцию эпохи интересоваться реалиями, а также символами мира природы.

Работа Альберта не является такой неорганичной компиляцией, как у Фомы. Он пересказал десять книг естественных историй Аристотеля, четыре книги о частях животных и пять книг об их родах. К этим девятнадцати он добавил семь книг о природе тел животных и о степени их совершенства, а также о четвероногих, птицах, водных животных, змеях и мелких бескровных тварях. Кроме Аристотеля, он опирается на Авиценну, Галена, Амброза (!) и других, включая Фому Кантимпского. Таким образом, его труд состоит в основном из древнего письменного материала. Кроме того, Альберт удерживается от естественного взгляда на свой предмет из-за необходимости измерять животных по меркам человеческих возможностей и учиться познавать их через познание человека. В его *отступлениях* обычно обсуждаются абстрактные проблемы, как, например, вопрос о том, входит ли в состав тел животных помимо четырех элементов какой-либо пятый принцип. Что касается анатомии, то он описывает мышцы и называет вены нервами, не имея никаких реальных знаний о последних. Он исправляет мало древних ошибок, как анатомических, так и физиологических; а его собственные наблюдения, на которые он иногда ссылается в своих работах, едва ли заслуживают нашего уважения. Не исключает он и сказочных историй, а также бытующих суеверий о лечебном или магическом действии частей некоторых животных. В целом, заслуга Альберта в области зоологии заключается в том, что он привнес аристотелевские данные и концепции на средневековый латинский Запад[573].

После IV тома "*Оперы*" Альберта следует множество громоздких томов, содержание которых не нужно нас задерживать. Это огромные комментарии к Псалмам, Пророкам и Евангелиям (тома VII-XI); затем томик проповедей, томик комментариев к Иерархиям Псевдо-Дионисия; и три тома комментариев к *Сентенциям* лангобардов, - комментариев, то есть к произведениям, которые по авторитету близко стояли к Писанию. На этом труды Альберта по пересказу и комментированию заканчиваются, и мы переходим к его более конструктивным

работам. Конечно, первым и главным из них является его *Summa theologiae*, содержащаяся в томах XVII и XVIII *Оперы*. Для Альберта теология - это наука, отрасль систематического знания, правда, самая высокая, но все же одна из других. Эта наука, говорит он в Прологе к своей "Сумме",

"...из всех наук имеет наибольшее право на доверие - *certissimae credulitatis et fidei*. Другие науки, касающиеся существ, обладают *неподвижными рационами*, но эти *рационалы подвижны*, поскольку они находятся в сотворенных вещах. Но эта наука, основанная на *rationibus aeternis*, неизменна как *secundum esse*, так и *secundum rationem*. И поскольку она не состоит из чувственных и мыслимых вещей, которые не вполне очищены от навесов материи, очевидно, что она, одна или в высшей степени, является наукой: ведь божественный интеллект полностью интеллектуален, будучи светом и причиной всего разумного; и от него к нам идет божественная наука".

Диалектика Альберта достаточно скудна и лишена ясности, присущей его ученику. Однако его рассуждения могут быть весомыми и даже убедительными. Интеллект, Разум и его область того, что познается через Разум, выше чувственных восприятий и возникающих на их основе фантазий: он дает самое достоверное знание; наука, рассматривающая чистый разум, который находится в Боге, - самая достоверная и благородная из наук. Альберт четко определяет область и природу теологии.

"Это *scientia secundum pietatem*; ее интересует не познаваемое (*scibile*) просто как таковое, не познаваемое универсально, но только в той мере, в какой оно склоняет нас к благочестию. Благочестие, как говорит Августин, - это поклонение Богу, совершенное верой, надеждой, милосердием, молитвой и жертвоприношениями. Таким образом, теология - это наука о том, что относится к спасению; ибо благочестие способствует спасению"[574].

В *Summa theologiae* излагаются энциклопедические вопросы священной науки в том порядке и расположении, с которым мы знакомы.[575] За ней (том XIX) следует *Summa de creaturis* Альберта, изложение Божьего творения, опуская специальные темы, изложенные в *De vegetabilibus* и *De animalibus*. В ней говорится о творении, о материи, о времени и вечности, о небесах и небесных телах, об ангелах, их качествах и функциях, а также об их иерархии; о состоянии злых ангелов, о делах шести дней, кратко; а затем о человеке, душе и теле, очень подробно; о жилище человека и о порядке и совершенстве вселенной. Таким образом, *Summa de creaturis* рассматривает мир и человека как творение Бога, но не касается непосредственно спасения человека, что является отличительной целью *Summa theologiae*, какой бы энциклопедической ни была эта работа.

От *оперы* Альберта остались два тома, содержащие многое, что сильно отличается от уже рассмотренного. Том XX посвящен Деве Марии и состоит в основном из двух огромных трактатов: *De laudibus beatae Mariae Virginis libri XII.* и *Mariale, sive quaestiones super evangelium, Missus est angelus Gabriel*. Эти работы - спорно, был ли Альберт их автором - прославляют, а точнее, обожествляют Марию. Они непомерно велики, они поражают воображение. В них собрано поклонение Марии, Мария - главное и самое любимое религиозное творение Средневековья; только не творение, строго говоря, ибо Божественная Дева, наделенная атрибутами и качествами, возникла из плодородной матрицы ранней Церкви. Представленные перед нами произведения представляют собой более простое благочестие, чем "*Summa theologiae*" Альберта. Они содержат удовлетворительные, утешительные утверждения, не сотканные из диалектики. А конец - это все, что может пожелать душа, любящая Марию. "Христос защищает служителей Своей генетической матери: так и Мария, как можно прочесть в ее чудесах, защищает нас от наших телесных

врагов и от обольстителей душ"[576] Похвалы Марии покажутся удивительными тому, кто перелистает *титуты* книг и глав. Здесь присутствует целая мифология и универсальный символизм. Символически Мария - это все, что только можно себе представить; она обладает всеми добродетелями и массой полномочий и привилегий. Она - обожаемая и главная действенная Богиня, посредница между Троицей и тварным человеком.

Том XXI., последний из всех томов, содержит множество сочинений, некоторые из которых, возможно, не принадлежат Альберту. Среди них есть сочинение о сладостном и простом благочестии, о том, как обратиться к Богу, как малое дитя; и не хотелось бы отнимать его у этого образованного человека. *De adhaerendo Deo*" - так называется это произведение, и это говорит само за себя. В конце концов Альберт пожелал написать что-нибудь о высшем совершенстве человека, насколько оно может быть реализовано в этой жизни. Поэтому он пишет этот небольшой камерный трактат о том, как следует держаться только Христа. И все же он не может избавиться от своих пожизненных методов сочинения. Он мог задумывать и желать, но не ему писать трактат, который бы тронул сердце. Лучшее, что он может сказать, - это то, что конец всей нашей учебы и дисциплины - *intendere et quiescere in Domino Deo intra te per purissimum intellectum, et devotissimum affectum sine phantasmatibus et implicationibus*. Великий ученый наконец-то вернется домой, как маленький ребенок, если только сможет.

ГЛАВА XL

ТОМАС АКВИНАС

- I. Концепция блаженства человека у Фомы.
- II. Способность человека познать Бога.
- III. Как Бог знает.
- IV. Как знают ангелы.
- V. Как знают люди.
- VI. Знание через Веру, совершенную в Любви.

I

В случае с Альбертом наиболее интересным представляется изложение основной массы его работы по аристотелевскому провизорству и неполной реконструкции христианской энциклопедии в соответствии с новой философией. Для Томаса такая трактовка не поможет. Его достижение, даже если судить по его объему, было столь же велико, как и у Альберта. Но его размер и энциклопедическая всеохватность не являются его неотъемлемыми достоинствами. Интеллектуальные качества Томаса, проявившиеся в его творчестве, более высокого порядка, чем те, что присущи умному трудолюбию, каким бы исключительным оно ни было. Их необходимо вычленив из огромного продукта его энергии, чтобы собрать воедино и представить в том органическом соотношении, в котором они находились в сознании самого мощного гения схоластики.

Нам приятно находить разгадку гениальности человека в расе и месте, откуда он родом. Поэтому, какой бы ни была объяснительная ценность Томаса, можно отметить, что он происходил из тевтонского рода, который в течение нескольких поколений обитал в дающей форму итальянской земле. В нем текла смешанная кровь княжеских суабских и нормандских линий; знатность дома его отца, графов Аквинума, была приравнена к родословной его матери. Вероятно, он родился в 1225 году в Южной Италии, неподалеку от Монте-Кассино. Там, в детстве, его отдали в школу к монахам, и он оставался с ними на протяжении всего периода становления детства. Его образование не сформировало того ума, который он, возможно, направил на изучение священного. Ближе к десятому году жизни необычного мальчика вернули в Неаполь, где он стал изучать гуманитарные науки и философию под руководством избранных мастеров. В восемнадцать лет он вступил в интеллектуальные течения эпохи, вступив в доминиканский орден. До нас дошли рассказы о яростном, но бесплодном сопротивлении его семьи. За два года, руководствуясь истинным инстинктом, Томас проделал путь из Неаполя к ногам Альберта в Кельне. Отныне они должны были быть вместе, насколько позволяли их задачи, и верные отношения между мастером и ученым не нарушались трансцендентным гением последнего. У Платона был величайший ученик, а у Аристотеля - величайший мастер, о котором шла слава. Работа этого ученика изменила направление развития философии. Работа ученика Томаса окончательно довела до совершенства то, над чем трудился его мастер; и престарелые глаза мастера увидели законченную структуру, которая частично принадлежала ему, когда глаза ученика закрылись. Умирая, Томас оставил Альберта защищать систему, которая должна была называться "томистской", в честь того, кто построил и довел ее до совершенства, а не "альбертистской", в честь того, кто подготовил материалы.

Вернемся к тому времени, когда оба еще трудились. В 1245 году Томас сопровождал своего хозяина в Париж, а три года спустя вернулся с ним в Кельн. После этого их обязанности часто разлучали их. Мы знаем, что в 1252 году Томас читал лекции в Париже и что в 1257 году он вместе с Бонавентурой получил титул *магистра*. После этого его можно встретить к югу от Альп; в 1263 году Урбан IV в Риме побудил его взяться за критический комментарий к Аристотелю, основанный на более точном переводе греческого на латынь. В 1268 году, в зените своей научной славы, он снова в Париже; который он покидает в последний раз в 1272 году, получив указание основать *studium generale* в Неаполе. Два года спустя он умер, направляясь для консультирования трудов Совета, собравшегося в Лионе^[577].

Фома написал комментарии к аристотелевским *De interpretatione* и *Posterior Analytics*; к "Физике", *De coelo et mundo*, *Meteorum*, "Метафизике", "Этике", "Политике" и некоторым другим аристотелевским трактатам. Его работы свидетельствуют о таком глубоком понимании Аристотеля, какого мир не знал со времен древних перипатетиков. Конечно, он читал лекции по "Сентенциям", и результат сохранился в его Комментариях к ним. Он читал лекции и комментарии к большей части Ветхого и Нового Заветов, которые существуют во многих томах. Нам вряд ли поможет подробный каталог его более конструктивных и оригинальных работ, в которых он усовершенствовал систему философии и священного знания. Главными из них были "Сумма против язычников" и "Сумма теологии", последняя из которых является самым влиятельным произведением всей западной средневековой схоластики. Многие из его более важных коротких трактатов включены в *Quaestiones disputatae* и *Quodlibetalia*. В них рассматриваются многие вопросы, которые в итоге были собраны в "Сумме теологии". *De malo in communi, de peccatis, etc.; De anima; De virtutibus in communi, etc.; De veritate; De ideis; De cognitione angelorum; De bono; De voluntate; De libero arbitrio; De passionibus animae; De gratia*; - таковы названия, взятые из *Quaestiones*. *Quodlibetalia* - это академические диспуты, проводившиеся на богословском факультете, по

любому мыслимому тезису, имеющему отношение к теологии. Некоторые из них до сих пор выглядят философскими, а многие кажутся нам странными; например: Может ли ангел перемещаться из одной крайности в другую, не проходя через середину. Можно вспомнить, что подобные вопросы ставились и повторялись со времен Отцов Церкви. Вопрос, на который отвечает Фома, может ли ангел переходить из одной крайности в другую, не проходя середины, относится к концепции ангелов как совершенно нематериальных существ, - концепции, на разработку которой богословы потратили много изобретательных мыслей.

В раннем Средневековье, когда люди были заняты тем, что собирали воедино древнюю материю, личности писателей могли и не проявляться. Иное дело двенадцатый век, и совсем другое - тринадцатый, когда фигуры, по крайней мере, его великих людей, отчетливо вырисовываются в их письменных произведениях. Бонавентура предстает перед нами ясно рассуждающим, но с его пылкой набожностью, постоянно тянущейся за пределы; личность Альберта наиболее тевтонским образом вырисовывается благодаря многократно обреченным результатам его весьма заметных усилий; когда мы дойдем до Роджера Бэкона, мы обнаружим полын и многие более высокие качества ума, проступающие в его предложениях. А непревзойденный талант модельера, благочестивый и интеллектуальный темперамент Томаса находят свое отражение в его трактатах. Его работа имеет единство; она является системой; она соответствует схоластически творческой личности, из эффективного согласия факультетов которой она исходила. Единство личности Фомы заключалось в его концепции *summit bonum* человека, которая проистекала из его христианской веры, но была построена разумом от основания до вершины; оно проявилось в принуждении интеллектуального темперамента, который никогда не позволял энергии или аппетитам благочестивого мыслителя блуждать или отклоняться от этой цели. Точно так же единство его системы заключается в ее цели, которая состоит в том, чтобы представить тот самый *summit bonum*, подтвержденный верой, наделенный силой, если не страстью, то благочестием, и построенный разумом. Чтобы выполнить эту цель в максимальном объеме, разум работает с материалом всех соответствующих знаний, доводя их до полной логической последовательности выражения.

Поэтому именно из его концепции этого *summit bonum*, как из центра озарения, мы можем проследить характерные качества как Фомы, так и его работы. Его вера, его благочестие и его интеллектуальная природа раскрываются в его мысли о высшем благе. Главное благо человека является основой системы, и размышления и исследования, которые Фома посвящает сотворенной вселенной и Богу, рассматриваемому как Творец и в отношениях Отца, Сына и Святого Духа, способствуют тому, чтобы сделать это главное благо человека большим, уверенным и всеобъемлющим. К этому же ведут Воплощение и вытекающие из него Таинства; в согласии с этим Фома принимает или строит свою метафизику, свою психологию, всю свою мысль о человеческих способностях и судьбе, и излагает, насколько разум человека может привести его к этой цели, и где необходима божественная благодать. В этой цели, кроме того, находит свое подтверждение человеческое знание и оправдание правильного использования человеческих способностей; она определяет, какие элементы земной жизни могут быть собраны и продолжены, чтобы стать частью вечного блаженства души.

Интеллектуальные способности Фомы работают вместе, чтобы поставить его мысль о *summit bonum* человека на самые надежные основания и сделать ясным ее масштаб: его умение расположить, серьезно и ясно изложить; его тщательные рассуждения, которые никогда не спотыкаются, никогда не упускают из виду, никогда не торопятся и не берут неподготовленными; его удивительная незабываемость всего, что может хоть отдаленно

касаться темы; его интеллектуальное самообладание и его справедливое взвешивание каждого вопроса, который должен быть взят на весы его определения. Наблюдая за ними, мы можем понять, что в свое время он казался новым интеллектуальным проявлением Божьей просветляющей благодати. В нем было что-то неведомое прежде; его аргументы, его изложение были новыми по силе, по интересу, по ясности. О качестве новизны убогий старый биограф повторяет:

"Ибо в своих лекциях он излагал *новые* темы (*articulos*), изобретая *новый* и ясный способ делать выводы и приводить *новые* доводы, так что никто, кто слышал, как он учил *новым* сомнениям и устранял их *новыми* аргументами, не усомнился бы, что Бог озарил лучами *нового* света того, кто сразу же стал настолько уверенным в себе, что без колебаний учил и писал *новые* мнения, которые Бог *вновь* соизволил внушить"[578].

Мнение его биографа вполне оправдано. Томас был величайшим из школяров. Его манера преподавания, его прозрачные изложения приходили к слушателям как новое вдохновение. Только Бонавентура (тоже итальянец по происхождению) может сравниться с ним по ясности изложения и решения; и Фома более суден, более высокоинтеллектуален; его способ обращения был более сильным воодушевления и удовлетворения, по крайней мере, для умов его слушателей. Альберт, с его массой полузакрытого материала, не мог не показать, хотел он того или нет, порождающие сомнения трудности новой философии, которую еще предстояло переработать в христианскую теологию. Фома обнажил каждую трудность и раскрыл ее глубины; но затем он все решил и привел в порядок с помощью аргументации, от тщательной всеохватности которой ни один вопрос не остался незамеченным.

Поставленный рядом с Фомой, Альберт предстает как титан, чья сила собирает материалы, в то время как Фома - бог, возводящий здание. Материал, с которым работает Фома, и многие его мысли и аргументы можно найти у Альберта; и ученик знал, что он в долгу перед великим мастером, который пережил его, чтобы защищать свои доктрины. Но чего нет в Альберте, так это Фомы, самого Фомы с его распутанными рассуждениями, его ясностью, его органичным изложением, его окончательным построением средневековой христианской схемы[579].

В третьей книге "*Суммы философской против язычников*" и в начале "*Pars prima secundae*" "*Суммы теологии*" Фома излагает конечный конец человека, *ultimus finis*, который является его высшим благом или совершенным блаженством. Изложение в первой работе, относящейся к ранним годам академической деятельности автора, кажется более простым при первом прочтении; но другая включает в себя более уверенное последнее рассуждение Фомы, помещенное в обстановку аргументов и отношений, которые он придал ему в своей величайшей работе. Мы будем следовать последнему, заимствуя, однако, из первого, когда его фразы покажутся более подходящими для нашего не схоластического ума. Общее положение темы одинаково в обеих "*Суммах*"; и Фома объясняет это в Прологе к *Pars prima secundae* "*Суммы теологии*". Его способ сделать это весьма показателен:

"Человек объявлен сотворенным по образу Божию в том смысле (как говорит Дамаскин[580]), что под "образом" подразумевается *интеллект, свобода выбора и самовластие в действиях*. Поэтому после того, что было сказано об Образце Бога и о тех вещах, которые исходят от божественной силы по ее воле, нам остается рассмотреть Его образ, то есть человека, поскольку он сам является источником (*principium*) своих действий, обладая свободной волей и властью над ними".

Далее Фома продолжает, открывая свое первое Quaestio:[581]

"Сначала следует рассмотреть конечную цель (*ultimus finis*) человеческой жизни, а затем те вещи, посредством которых человек может достичь этой цели или отклониться от нее. Ибо от цели следует принимать обоснование тех вещей, которые предписаны для этой цели".

Полагая, что конечной целью человеческой жизни является блаженство, Фома рассматривает, почему человек как разумное существо может иметь одну конечную цель, ради которой он желает всего, что желает. Quaestio ii. показывает, что блаженство человека не может заключаться в богатстве, почестях, славе, власти, телесных удовольствиях или в каком-либо сотворенном благе, даже в душе. Человек обретает блаженство *через* душу; но сама по себе душа не является конечной целью человека. Следующая часть Quaestio посвящена сути вопроса: что такое блаженство и что для него необходимо. Сначала Фома показывает, в каком смысле блаженство есть нечто возрастающее (*increatum*). Он уже отмечал, что *конец* (*finis*) имеет двоякое значение: сама вещь, которую мы хотим получить, и ее реализация.

"В первом смысле конечный конец человека - это приращенное благо, то есть Бог, который один со своей бесконечной благостью может в совершенстве исполнить желание (*voluntas*) человека. Во втором смысле конечный конец человека - это нечто сотворенное, существующее в нем самом; это не что иное, как достижение или осуществление (*adeptio vel fruitio*) конечного конца. Конечный конец называется блаженством. Если рассматривать блаженство человека как причину или объект, то оно есть нечто приращенное; если же рассматривать его в его блаженной сущности (*quantum ad ipsam essentiam beatitudinis*), то оно есть нечто сотворенное".

Далее Фома показывает:

"...поскольку блаженство человека есть нечто сотворенное, существующее в нем самом, необходимо рассматривать его как действие (*operatio*). Ибо блаженство - это высшее совершенство человека. Но все совершенно в той мере, в какой оно действительно (*actu*, т. е. в реализованной актуальности): ведь потенция без актуальности несовершенна. Поэтому блаженство должно заключаться в предельной актуальности человека. Но очевидно, что действие (*operatio*) есть конечная актуальность действующего лица (*operantis*); как показывает Философ, доказывая, что все существует для своего действия (*propter suam operationem*). Отсюда с необходимостью следует, что блаженство человека - это действие".

Следующий момент, который необходимо рассмотреть, - это вопрос о том, является ли блаженство действием чувств человека или его интеллекта. Проводя различия, Фома указывает, что

"действие чувств не может относиться к блаженству по существу; потому что блаженство человека по существу состоит в соединении себя с приумножающимся благом, к которому он не может быть приобщен через действие чувств. Однако действие чувств может относиться к блаженству как предшествующее или как следствие: как предшествующее - к несовершенному блаженству, достижимому в этой жизни, где действие чувств является предпосылкой для действия разума; как следствие - к совершенному блаженству, которое ожидается на небесах; поскольку после воскресения, как говорит Августин, из самого блаженства души может произойти некое возвращение в тело и его чувства, совершенствующее их в их действиях. Но даже тогда действие, посредством которого человеческий разум соединяется с Богом, не будет зависеть от чувства".

Итак, блаженство - это действие интеллектуальной части человека; и Фома задается вопросом, является ли оно действием интеллекта или воли (*intellectus aut voluntatis*). Этим вопросом мы касаемся стержня позиции Фомы, в которой он отходит от Августина, явно полагаясь на слова Иоанна: "Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога". Вечная жизнь - это конечная цель человека, и поэтому блаженство человека заключается в познании Бога, что является актом разума. Фома доказывает это довольно подробно. Он проводит различие между тем, что необходимо для существования блаженства, и тем, что присоединяется к нему *случайно*, например, наслаждением (*delectatio*).

"Итак, я говорю, что блаженство по своей сути не может состоять в акте воли. Ибо оказалось, что блаженство - это достижение (*consecutio*) конечной цели. Но обретение не заключается ни в каком акте воли; ведь воля прикладывается как к отсутствующему, когда человек желает его, так и к настоящему, в котором он пребывает в восторге. Очевидно, что стремление к цели - это не ее достижение, а движение к ней. Удовольствие присоединяется к воле от присутствия цели; но не наоборот, ничто не становится присутствующим оттого, что воля восторгается им. Поэтому должно быть что-то помимо акта воли, через что цель может стать присутствующей для воли. Это ясно в отношении целей чувства (*finis sensibiles*). Ведь если бы получение денег было актом воли, то скупец получил бы их с самого начала. Так и в отношении цели, задуманной разумом; мы получаем ее, когда она становится для нас реальностью благодаря акту интеллекта; и тогда восхищенная воля покоится на полученной цели. Таким образом, сущность блаженства заключается в акте разума. Но восторг, который следует за блаженством, относится к воле, даже в том смысле, в котором Августин говорит: "блаженство - это радость веры", потому что действительно радость - это завершение блаженства".

В высшей степени интеллектуальная позиция Ангельского Доктора сразу же и как бы универсально проявляется в его убежденности в примате истины над добром и знания над волей. Иногда он прямо утверждает эти положения; и снова его темпераментная позиция проявляется в ходе аргументации по другим вопросам. Например, Quaestio xvi. из *Pars prima* имеет своим предметом *Veritas*. И в первой статье, где обсуждается, находится ли истина в вещи (*in re*) или только в разуме, он рассуждает следующим образом:

"Как *благо* означает то, на что направлено желание (*appetitus*), так *истина* означает то, на что направлено понимание. В этом состоит различие между желанием и пониманием или любым видом познания: познание существует в той мере, в какой познаваемое (*cognitum*) находится в познающем; желание же - в той мере, в какой желающий склоняется к желаемому. Таким образом, конец (*terminus == finis*) желания, которое есть *благо*, находится в желаемой вещи; но конец познания, которое есть истина, находится в самом разуме".

В *четвертом артикуле* Фома приходит к своей мысли: истинное *secundum rationem* (т. е. по своей формальной природе) предшествует благу.

"Хотя и благое, и истинное считаются соотносимыми с бытием, они все же различаются по своему понятию (*ratione*); и то, что истинное предшествует благу, следует из двух соображений: Во-первых, истинное более тесно связано с бытием, которое предшествует благу; ибо истинное относится к самому бытию, просто и непосредственно; тогда как отношение блага следует за бытием как некоторым образом совершенным, а потому желательным. Во-вторых, познание естественным образом предшествует желанию. Поэтому, поскольку истинное относится к познанию, а благо - к желанию, истинное предшествует благу *secundum rationem*".

Этот аргумент, какой бы достоверностью он ни обладал, свидетельствует о преимущественно интеллектуальном темпераменте его автора и соответствует его представлению о высшем блаженстве человека как интеллектуальном видении Бога. Очевидно также, что постановка истины выше блага - это еще один способ заявить о примате знания над волей, который также утверждается: "Воля и понимание (*intellectus*) взаимно включают друг друга: ибо понимание знает волю, а воля желает, чтобы понимание знало"[582]. Очевидно, что все разумные существа обладают как волей, так и пониманием; Бог желает, Ангелы желают, человек желает. В самом деле, как могло бы развиваться знание, если бы не было воли к знанию? И все же из этих двух понятий, рассматриваемых самих по себе, понимание выше воли.

"ибо его объектом является *соотношение*, сама сущностная природа желаемого блага, в то время как объектом воли является желаемое благо, *соотношение* которого находится в понимании..... И все же воля может быть выше, если она направлена на что-то более высокое, чем понимание..... Когда вещь, в которой находится благо, благороднее самой души, в которой находится рациональное познание (*ratio intellecta*), то воля, благодаря отношению к этой вещи, выше понимания. Но когда вещь, в которой находится благо, ниже души, то по отношению к этой вещи понимание выше воли. Поэтому любовь к Богу лучше, чем познание (*cognitio*); но познание телесных вещей лучше, чем любовь. И все же, если брать абсолютно, понимание выше воли"[583].

Эти позиции Ангельского доктора вызывали резкое неприятие как при его жизни, так и впоследствии. Не вдаваясь в перечисления, проследим за его явно аристотелевским путем, который быстро приводит его к следующему выводу: "То, что блаженство заключается в действии умозрительного, а не практического интеллекта, явствует из трех аргументов:

"Во-первых, если блаженство человека - это действие, то оно должно быть наилучшим (*optima*) действием человека. Но лучшее действие человека - это действие его лучшего факультета по отношению к лучшему объекту. Лучшая способность - это интеллект, лучший объект которого - божественное благо, которое является объектом не практического, а спекулятивного интеллекта. Поэтому в таком действии, то есть в созерцании божественных вещей, и состоит, главным образом, блаженство. А поскольку *каждый человек представляется тем, что в нем есть лучшего*, как сказано в "Этике", то такое действие наиболее свойственно человеку и наиболее приятно.

"Во-вторых, из этого следует тот же вывод, что созерцание прежде всего стремится к самому себе. Совершенство (*actus*, полная реализация) практического интеллекта ищется не само по себе, а ради действия: сами действия направлены на какую-то цель. Отсюда очевидно, что конечная цель не может заключаться в *vita activa*, которая принадлежит практическому интеллекту.

"В-третьих, отсюда ясно, что в *vita contemplativa* человек имеет часть с теми, кто выше его, то есть с Богом и ангелами, которым он уподобляется через блаженство; но в тех делах, которые относятся к *vita activa*, другие животные, пусть и несовершенно, так или иначе имеют часть с ним.

"И поэтому окончательное и совершенное блаженство, которое ожидается в грядущей жизни, в принципе состоит исключительно в созерцании. Но несовершенное блаженство, которое можно иметь здесь, состоит, во-первых, и в принципе, в созерцании, а во-вторых, в истинной работе практического разума, направляющего человеческие действия и страсти, как сказано в десятой книге "Этики".

Показав таким образом, что совершенное блаженство заключается в действии спекулятивного интеллекта, Фома далее показывает, что оно не может заключаться в рассмотрении спекулятивных наук -

"Ибо рассмотрение науки не выходит за пределы потенции (*virtus*) принципов этой науки, поскольку вся наука потенциально (*virtualiter*) содержится в ее принципах. Но принципы спекулятивных наук, как ясно говорит Философ, получаются через органы чувств. Поэтому все рассмотрение умозрительных наук не может быть расширено за пределы того, к чему способно привести познание объектов чувств (*sensibilia*). Окончательное блаженство человека, которое является его совершенством, не может заключаться в познании объектов чувств. Ибо ни одна вещь не совершенствуется чем-то низшим, за исключением того, что в низшем может быть некоторое участие в высшем. Очевидно, что природа (*forma*) камня или любой другой чувственной вещи ниже человека, если только в ней не участвует нечто более высокое, чем человеческий разум, как, например, свет разума..... Но поскольку в разумных формах есть некоторое участие в подобии духовных субстанций, то рассмотрение спекулятивных наук есть в некотором роде участие в истинном и совершенном блаженстве".

Совершенное блаженство также не может состоять в познании высших, совершенно нематериальных, или, как их называет Фома, отдельных (*separatae*) субстанций, то есть ангелов. Потому что оно не может состоять в том, что является совершенством интеллекта только из участия. Объектом интеллекта является истинное. То, что имеет истину только через участие в чем-то другом, не может сделать созерцающий интеллект совершенным с конечным совершенством. Но ангелы имеют свое бытие (*esse*), как имеют свою истину, от участия божественного в них. Отсюда следует, что только созерцание Бога, Который один есть истина через Свою сущностную сущность, может сделать совершенного блаженным. "Но, - добавляет Фома, - ничто не мешает ожидать некоего несовершенного блаженства от созерцания ангелов, и даже более высокого блаженства, чем то, которое кроется в рассмотрении умозрительных наук".

Таким образом, напрашивается вывод: "Окончательное и совершенное блаженство может быть только в видении божественной сущности. Доказательство этого лежит в рассмотрении двух вопросов: во-первых, что человек не является совершенно блаженным (*beatus*) до тех пор, пока ему остается чего-либо желать или искать; во-вторых, что совершенство каждой способности (*potentiae*) определяется в соответствии с природой (*ratio*) ее объекта". И патентованная линия аргументации приводит к неизбежному выводу: "Для совершенного блаженства необходимо, чтобы интеллект достиг самой сущности первой причины. И таким образом он достигнет своего совершенства через единение с Богом как своим объектом".

В концепции Томаса о высшем блаженстве человека мало новых мыслей. Но он учел все относящиеся к делу соображения и изложил их с устойчивой последовательностью. Он продолжает, обсуждая в последующих "Вопросах" ряд важных вопросов, связанных с его центральным определением природы высшего блага человека. Так, он показывает, что радость (*delectatio*) является необходимым сопровождением блаженства, которое, однако, в принципе заключается в действии ума, которое есть *visio*, а не в возникающем в результате этого *delectatio*. Последняя состоит в успокоении или удовлетворении воли, благодаря благодати того, в чем она удовлетворяется. Когда воля удовлетворяется в каком-либо действии, это происходит от благодати действия; и благодать заключается в самом действии, а не в успокоении воли"[584]. Здесь рассуждения Фомы указывают на активный идеал, идеал возбуждения, а не покоя. Но он заключает, что для блаженства "необходимо совпадение *visio*, которое есть совершенное познание умопостигаемой цели; обретение ее, которое подразумевает ее наличие; и радость или плод, который подразумевает успокоение того, кто

любит, в том, кого любят". Фома также показывает, как необходима прямота воли, и обсуждает, необходимо ли тело; его вывод заключается в том, что тело не требуется для совершенного блаженства в будущей жизни; однако он приводит противоположные соображения, показывая, что совершенное тело способствует блаженству души даже тогда. Далее он вслед за Аристотелем указывает на то, что материальные блага могут быть необходимы для достижения несовершенного блаженства, возможного на земле, но совершенно неприемлемы для совершенного блаженства лицезрения Бога; точно так же он показывает, что общество друзей необходимо здесь, но не обязательно в будущем, и все же является сопутствующим условием нашего высшего блаженства.

Ход аргументации Liber iii. из *Contra Gentiles* не отличается от этого. В нескольких предварительных главах показано, как все вещи стремятся к цели; что цель всего - Бог; и что познание Бога - цель каждого интеллектуального существа. Далее, что человеческое счастье состоит не во всех тех делах, в которых, как показывает *Summa theologiae*, блаженство не заключается; но что оно состоит в созерцании Бога. Он излагает свой аргумент просто:

"Остается, что конечное блаженство человека заключается в созерцании истины. Ибо это единственное действие (*operatio*) человека, которое принадлежит только ему. Только оно направлено ни на что другое, как на цель; ведь созерцание истины стремится к ней самой. Благодаря этому действию человек также приобщается к высшим субстанциям (*существам*) через сходство действий и через познание их каким-то образом. Для этого действия, кроме того, человек наиболее достаточен сам по себе, нуждаясь лишь в незначительной помощи извне. К этому же направлены и все остальные человеческие действия как к цели. Ибо для совершенства созерцания необходимо крепкое тело, на что направлены все искусства жизни. Также требуется спокойствие от волнения страстей, к которому человек приходит через нравственные добродетели, и благоразумие; и также спокойствие от беспорядков, для чего предписаны все правила гражданской жизни; и так, если правильно понять, все человеческие дела, кажется, служат созерцанию истины. Невозможно, чтобы конечное счастье человека заключалось в созерцании, которое ограничивается интеллектом начал (*principiorum*), которое является самым несовершенным и общим (*universalis*), содержащим знание вещей потенциально: это начало, а не конец человеческого исследования. Не может это счастье заключаться и в созерцании наук, относящихся к самым низким вещам, поскольку счастье должно заключаться в действии интеллекта по отношению к самым благородным умопостигаемым истинам. Остается предположить, что окончательное счастье человека заключается в созерцании мудрости в соответствии с рассмотрением божественных вещей. Отсюда также путем индукции следует то, что прежде было доказано аргументами, - что конечное счастье человека состоит только в созерцании Бога"[586].

Достигнув этого главного вывода "*Против язычников*", а также "*Суммы теологии*", Фома продолжает его уточнять, чтобы четко разделить познание Бога, в котором заключается конечное счастье разумных существ, от других способов познания Бога, которые не в полной мере представляют это высшее и окончательное блаженство. Сначала он исключает то обычное и путаное знание о Боге, которое почти все люди черпают из наблюдения за естественным порядком вещей; затем он исключает знание о Боге, получаемое из логической демонстрации, через которую, действительно, человек скорее приближается к правильному знанию о Нем;[587] далее, он не признает, что высшее блаженство заключается в познании Бога через веру, поскольку оно еще несовершенно. Это счастье состоит в том, чтобы увидеть[588] божественную сущность, что невозможно в этой жизни, когда мы видим как в стекле. Высшее счастье достижимо только после смерти. После этого

Фома продолжает очень важную дискуссию о способности разумного существа познать Бога. Но вместо того, чтобы следовать за ним дальше в *Contra Gentiles*, мы обратимся к его окончательному изложению этого вопроса в *Summa theologiae*.

II

Великая "Сумма", открывшись вступительным рассуждением о характере *священной доктрины*, [589] сразу же сосредоточивает свое внимание на бытии и атрибутах Бога. Рассмотрев их, Фома начинает Quaestio xii. словами, что "поскольку мы теперь рассмотрели, каков Бог по Своей собственной природе (*secundum se ipsum*), остается рассмотреть, каков Он в нашем познании, то есть как Он познается творениями". Первый вопрос заключается в том, может ли какой-либо сотворенный интеллект вообще быть в состоянии увидеть Бога *per essentiam*. Приведя контраргументы и опираясь на слова Иоанна "мы увидим Его, как Он есть", Фома переходит к решению вопроса следующим образом:

"Поскольку все может быть познано в той мере, в какой оно существует в актуальности, [590] Бог, который есть чистая актуальность, без всякого смешения потенциальностей, сам по себе наиболее познаваем. Но то, что наиболее познаваемо само по себе, не может быть познано любым интеллектом из-за чрезмерного величия того, что должно быть познано (*propter excessum intelligibilis supra intellectum*); как солнце, которое наиболее видимо, не может быть увидено летучей мышью из-за чрезмерного количества света. Помня об этом, некоторые утверждали, что никакой сотворенный интеллект не может созерцать сущностную природу (*essentiam*) Бога.

"Но это солецизм. Поскольку окончательное блаженство человека заключается в его высшем действии, которое есть действие интеллекта, то если сотворенный интеллект никогда не сможет увидеть сущностную природу Бога, то либо он никогда не обретет блаженства, либо его блаженство будет заключаться в чем-то помимо Бога, что противно вере. Ибо конечное совершенство разумного существа заключается в том, что является источником или принципом (*principium*) его бытия. Точно так же аргумент против разума. Ибо в человеке есть естественное желание узнать причину, когда он наблюдает следствие; и отсюда в людях возникает удивление. Если же разум разумного существа не способен достичь первой причины вещей, то природе следует приписать бессодержательное желание.

"Поэтому просто следует признать, что блаженные могут видеть сущностную природу Бога".

Итак, этот общий вывод, или предположение, основан на вере, а также спрыгивает, как с головы Иова, существо непобедимой человеческой нужды, которое никогда не признает бессмысленности своих жажд. И вот, допустив возможность видеть Бога в его истинной природе, Фома доказывает, что Его нельзя увидеть через подобие какой-либо сотворенной вещи: чтобы созерцать сущность Бога, необходимо, чтобы некое божественное подобие было передано от видящей силы (*ex parte visivae potentiae*), то есть свет божественной славы (которая есть совершенная благодать) усилил интеллект, чтобы он мог видеть Бога. И далее он показывает, что невозможно увидеть Бога ни зрением, ни каким-либо другим чувством или силой разумной природы человека. Ведь Бог бесплотен. Поэтому Его нельзя увидеть с помощью воображения, но только с помощью интеллекта. Ни один сотворенный интеллект не может своими естественными способностями увидеть Божественную сущность.

"Познание происходит в той мере, в какой познаваемое находится в познающем. Но известное находится в познающем в соответствии с режимом и способностью (*modus*)

познающего. Отсюда следует, что знание любого познающего соответствует мере его природы. Если же бытие познаваемой вещи превышает меру познающей природы, то знание о ней будет за пределами природы этого познающего". Чтобы увидеть Бога в Его сущностной природе, сотворенный интеллект нуждается в свете, созданном Богом: *In lumine tuo videbimus lumen*. И одному сотворенному интеллекту может быть дано видеть совершеннее, чем другому.

Видят ли те, кто видит Бога *per essentiam*, постигают ли они Его? Нет.

"Постичь Бога невозможно для любого сотворенного интеллекта. Иметь истинное представление о Боге - великое блаженство. Поскольку сотворенный свет славы, получаемый любым сотворенным интеллектом, не может быть бесконечным, невозможно, чтобы любой сотворенный интеллект бесконечно знал Бога и постиг Его".

И снова он рассуждает: "Те, кто увидит Бога в Его сущности, увидят то, что увидят, через божественную сущность, соединенную с их интеллектом; они увидят все, что увидят, сразу, а не последовательно; ибо содержание этого интеллектуального, дарованного Богом видения постигается не посредством соответствующих видов или общих образов, а в единой божественной сущности и через нее. Но в этой жизни человек не может увидеть Бога в Его сущностной природе:

"Способ познания соответствует природе познающего. Но наша душа, пока мы живем в этой жизни, имеет свое существование (*esse*) в телесной материи. Поэтому по своей природе она знает только то, что имеет материальную форму или может быть познано через нее. Очевидно, что божественная сущность не может быть познана через природу материальных вещей. Любое познание Бога через любое сотворенное подобие не является видением Его сущности..... Наше естественное познание берет свое начало от чувства; оно может расширять себя настолько, насколько оно может быть проведено (*manuduci*) через вещи чувства (*sensibilia*). Но из них наш интеллект не может достичь видения божественной сущности..... Однако, поскольку разумные существа являются следствиями, зависящими от причины, мы знаем из них, что Бог существует, и что как первая причина Он превосходит все, что Он вызвал. Из этого мы можем узнать разницу между Ним и Его созданиями, а именно, что Он не является ни одной из тех вещей, которые Он вызвал.....

"Через благодать мы получаем более совершенное знание о Боге, чем через естественный разум. Ибо познание через естественный разум нуждается как в образах (*phantasmata*), получаемых от чувственных вещей, так и в естественном свете интеллекта, благодаря которому мы абстрагируем от них разумные понятия. В обоих отношениях человеческому познанию помогает откровение благодати. Ибо естественный свет интеллекта укрепляется благодаря вливанию света, даруемого благодатью (*luminis gratuiti*); а образы в воображении человека формируются божественно, так что они выражают вещи божественные, а не то, что естественно воспринимается чувствами, как это видно из видений пророков"[591].

Естественный разум останавливается на единстве Бога и не может дать никакого знания о Троице Божественных Лиц. Говорит Фома:[592]

"Было показано, что посредством естественного разума человек может познать Бога только *через Его творения*. Творения ведут к познанию Бога, как следствия ведут к познанию причины. Естественным разумом можно познать о Боге только то, что с необходимостью принадлежит Ему как источнику всех существований. Творческая добродетель Бога является общей для всей Троицы; она относится к единству сущности, а не к различию лиц. Поэтому посредством естественного разума можно познать те вещи о Боге, которые относятся к

единству сущности, но не те, которые относятся к различию лиц..... Кто пытается доказать Троицу лиц с помощью естественного разума, тот вдвойне унижает веру: во-первых, в отношении достоинства самой веры, которая касается невидимых вещей, превосходящих человеческий разум; во-вторых, в отношении ее эффективности в привлечении людей к ней. Ибо если кто-либо для доказательства веры приводит доводы, которые не являются убедительными, он попадает под насмешки неверующих; ведь они думают, что мы используем такие доводы и что мы верим из-за них. Не следует пытаться доказывать то, что касается веры, иначе как с помощью авторитетов и в дискуссии с теми, кто принимает эти авторитеты. С другими же достаточно утверждать, что то, о чем возвещает вера, не является невозможным".

Здесь Фома, похоже, рационально признает ограничения разума в познании божественной природы. В областях веры ногам разума не хватает материальной опоры, на которую можно было бы встать. Так утверждает Фома. Но устоит ли он в своем утверждении? Теневая грань между разумом и верой колеблется вместе с ним. По крайней мере, так кажется нам, для которых онтологические рассуждения утратили реальность и которые находят доказательства Бога не намного проще, чем доказательства Троицы. Но Фома и другие схоласты обитали в области метафизически идеального. Для них она была не только реальной, но и самой реальной; и так естественно было перешагнуть через черту веры, за которой тянулись облака разума. Ноги таких людей, как Фома, так же прочно стоят по одну сторону черты, как и по другую. И вот, как может показаться, Фома, формально оставив за собой область веры, быстро переступает эту черту, чтобы предпринять грандиозное метафизическое изложение Троицы, различий между ее Лицами, их свойств, соответствующих функций и отношений; и все это делается в основном в категориях аристотелевской философии. Однако не остается ли он в согласии с самим собой? Ведь он, несомненно, полагал, что элементы его рассуждений лежат не в прозрениях или открытиях естественного разума, а в данных откровения и их объяснении святыми врачами. И разве он не был также сосудом их вдохновения, сыном веры, который мог смиренно надеяться на свет благодати, чтобы преобразить и прославить свои природные силы в служении открывшейся истине?

Идеал Фомы - интеллектуальный, но завершается верой. Его интеллектуальные интересы, поддерживаемые верой, укрепляемые и устремленные к небу, направлены на реализацию интеллектуального блаженства, которое должно быть завершено в будущем, когда озаренный благодатью взор спасенной души вновь пробудится, чтобы увидеть лицо к лицу.

III

Итак, знание, дополненное в этой жизни верой, является основным элементом блаженства. Теперь мы обратимся к формам знания и способам познания, соответствующим трем разумным субстанциям: Богу, ангелу, человеку. Первая - это абсолютное бесплотное существо, перводвигатель, в котором нет потенциальности, но есть актуальность, простая и совершенная. Вторая - сотворенная нематериальная или "отделенная" субстанция, которая является всем тем, что она есть, благодаря участию в несотворенном бытии своего Творца. Третий - это составное творение, человек, состоящий как из души, так и из тела, его способности обусловлены потребностями его двойственной природы, его чувственное восприятие и воображение так же необходимы для его знания, как и рациональное понимание; только для него верно, что чувственное восприятие может привести к

умопостигаемым истинам Бога: "etiam sensibilia intellecta manuducunt ad intelligibilia divinorum"[593].

Предыдущие четверки *Pars prima*, посвященные природе Бога, ведут к рассмотрению Божьего знания и путей познания. В этих Квестах излагаются качества Бога в той мере, в какой это соответствовало осознанию Фомой ограниченности человеческой способности познать Бога в этой жизни. Quaestio iii. о *простоте* Бога показывает, что Бог не есть тело (*corpus*); что в Нем нет состава формы и материала; что по всей Своей природе Он один и тот же, и поэтому Он *есть* Его *Deitas*, Его *vita*, и все остальное, что может быть к Нему приписано. Далее показывается (Qu. iv.), что Бог совершенен; что в Нем заключены *совершенства* всех вещей, поскольку все, что может быть совершенным в следствии, должно быть найдено в действующей причине; и поскольку Бог есть самосуществующее существо, Он должен содержать все совершенство бытия в Себе (*totam perfectionem essendi in se*). Далее, что Бог есть благо (*bonum*) и *summum bonum*; Он бесконечен; Он находится во всех вещах (Qu. viii. Art. 1) не как часть их сущности, но как *accidens*, и как делатель находится в своих делах; и не только в их начале, но до тех пор, пока они существуют; Он действует на все немедленно, и ничто не удалено от Него; Бог везде: как душа полностью находится в каждой части тела, так Бог целиком находится во всех вещах и в каждой. Бог есть во всех вещах, созданных Им как действующая причина; но Он есть и в разумном существе, через благодать; как предмет действия есть в действующем, как известное есть в знающем, а желаемое в желающем. Бог неизменен (Qu. ix.); ибо как конечная актуальность (*actus purus*), без примеси потенциальности, Он не может измениться; Он также не может быть *перемещен*; поскольку Его бесконечность охватывает полноту всех совершенств, нет ничего, что Он мог бы приобрести, и нет ничего, куда бы Он мог распространиться. Бог вечен (Qu. x.); для Него нет ни начала, ни последовательности времени, но бесконечное сейчас, все сразу (*tota simul*), что составляет суть вечности, в отличие от преемственности даже бесконечного времени. И Бог един (Qu. xi.). "Единое не добавляет ничего к бытию, кроме отрицания разделения. Ибо Единое означает не что иное, как неразделенное бытие (*ens indivisum*). Отсюда следует, что Единое обратимо с бытием". То, что Бог един, доказывается Его *простотой*, бесконечностью Его совершенств и единством мира.

"После рассмотрения, - говорит Фома, - тех вопросов, которые относятся к божественной субстанции, мы можем рассмотреть те, которые относятся к ее действию (*operatio*). И поскольку некоторые виды действия остаются в исполнителе, а другие переходят во внешний эффект, мы сначала рассмотрим знание и волю (ибо знание находится в знающем, а воля - в том, кто желает); а затем - силу Бога, которая рассматривается как источник божественного действия, переходящего во внешний эффект. Затем, поскольку знание - это своего рода жизнь, после рассмотрения божественного знания будет рассмотрена божественная жизнь. А поскольку знание истинно, необходимо рассмотреть истинность и ложность. Опять же, поскольку всякое познание находится в познающем, *рационалы* (типы, сущностные природы) вещей, какими они являются в Боге-знатоке (*Deo cognoscente*), называются идеями (*ideae*); и рассмотрение их будет присоединено к рассмотрению знания"[594].

Таким образом, четко обозначив свою тему, Фома начинает рассуждение о Божьем знании (*scientia Dei*); о способах, которыми Бог знает, и о знании, которым Он обладает. В Бог - самое совершенное знание. Бог знает Себя через Себя; в Нем знание и Знающий (*intellectum* и *intellectus*) - одно и то же.[595] Он прекрасно постигает Себя, ибо Он знает Себя настолько, насколько Он познаваем; и Он абсолютно познаваем, будучи абсолютной реальностью (*actus purus*). Точно так же Он знает и другие вещи, помимо Себя. Ибо Он знает Себя в

совершенстве, что подразумевает знание тех вещей, на которые распространяется Его сила (*virtus*). Более того, Он знает все вещи в их особой природе и отличии друг от друга: ведь совершенство, или совершенная актуальность, всего содержится в Нем; поэтому Бог в Себе самом способен знать все вещи в совершенстве, а особая природа всего существует благодаря некоторому участию в божественном совершенстве. Бог знает все вещи в одном, то есть в Себе Самом, а не последовательно или посредством дискурсивных рассуждений. "Божье знание - это причина вещей. Оно относится ко всем сотворенным существам, как знание ремесленника к вещам, которые он делает. Бог вызывает вещи через Свое знание, поскольку Его бытие есть Его знание (*cum suum esse sit suum intelligere*)". Его знание является причиной вещей, когда к нему присоединяется воля, и в той мере, в какой оно является причиной вещей, называется *scientia approbationis*. Бог знает то, чего нет на самом деле (*actu*). Все, что было или будет, Он знает посредством знания зрения (*scientia visionis*, что по смыслу эквивалентно *scientia approbationis*). Ибо знание Бога, которое есть Его бытие, измеряется вечностью, а вечность включает в себя все время, как настоящее и без преемственности; так что настоящее видение (*intuitus*) Бога охватывает все время и все вещи, существующие в любое время, как если бы они были настоящими. Что касается того, что находится во власти Бога или твари, но что никогда не было и не будет, Бог знает это не как в видении, а просто знает.

Бог также знает зло.

"Тот, кто знает что-либо в совершенстве, должен знать, что с ним может случиться. Есть некоторые добрые вещи, которые могут быть испорчены злом: поэтому Бог не бы знать добро в совершенстве, если бы не знал и зла. Все познаваемо в той мере, в какой оно *есть*; но бытие (*esse*) зла есть лишение добра: поэтому, поскольку Бог знает добро, Он знает и зло, как тьма познается через свет".

Теперь Фома обращается к вопросу, возможно, любопытному для нас, но важному для него и Аристотеля: знает ли Бог отдельных людей (*singularia*), конкретное в противоположность всеобщему? Казалось бы, от этого вопроса можно было бы избавиться в ходе аргументации, с помощью которой Фома утверждал, что Бог знает вещи в их особой и отличной природе. Но теперь он доказывает, что Бог знает *сингулярии*, аргументом, который подтверждает его утверждение, что человек не знает *сингулярии* через интеллект, но воспринимает их через чувство; и, как мы увидим, ангелы не имеют прямого знания об индивидуумах, будучи нематериальными субстанциями.

"Бог знает индивидуумов (*cognoscit singularia*). Ибо все совершенства, обнаруживаемые в творениях, в высшей степени существуют в Боге. Познание (*cognoscere*) индивидуумов относится к нашему совершенству. Отсюда следует, что Бог должен их знать. Философ (Аристотель) считает нелогичным, что что-либо должно быть известно нам, а не Богу..... Но совершенства, которые разделены в низших существах, существуют просто и как одно в Боге. Таким образом, хотя посредством одной способности мы знаем универсалии и то, что нематериально, а посредством другой - индивидуумы и то, что материально; однако Бог просто, посредством Своего интеллекта, знает и то, и другое..... Поскольку Бог является причиной вещей через Свое знание, то знание Бога простирается настолько, насколько простирается Его причинность. Поэтому, поскольку активная добродетель Бога распространяется не только на формы, из которых получается *отношение* всеобщего, но и на материю, необходимо, чтобы знание Бога распространялось и на индивиды, которые являются таковыми через материю".

И, отвечая на контраргумент, Фома продолжает:

"Наш интеллект абстрагирует умопостигаемые виды от индивидуализирующих принципов. Поэтому умопостигаемые виды нашего интеллекта не могут быть подобием индивидуальных принципов; и по этой причине наш интеллект не знает индивидов. Но умопостигаемый вид божественного интеллекта, который есть сущность Бога, нематериален не через абстракцию, а через самого себя; и существует как принцип всех принципов, входящих в состав вещи, будь то принципы вида или индивидуума. Поэтому через свою сущность Бог знает как универсалии, так и индивидуумы"[596].

Приводя эти аргументы, Фома показывает, что Бог может знать бесконечные вещи; также будущие случайности; также все, что может быть указано (*enuntiabilia*). Его знание, которое является Его субстанцией, не меняется. Это умозрительное знание в той мере, в какой оно относится к Его собственной неизменной природе и к тому, что Он может сделать, но не делает; это практическое знание в той мере, в какой оно относится к тому, что Он делает.

Фома завершает свое прямое рассуждение о знании Бога применением платоновской теории *идей*, в чем он в основном следует Августину.

"Необходимо поместить *идеи* в божественный разум. *Идея* - это греческий вариант латинского *forma*. Таким образом, под *идеями* понимаются формы вещей, существующие вне самих вещей. Под ними мы понимаем прообраз (*образец*) того, что называется формой; или принцип его познания, в той мере, в какой формы познаваемых вещей, как говорят, находятся в познающем".

Должно существовать множество идей или (как выражается Августин) устойчивых *соотношений* вещей. В божественном разуме есть *соотношение*, соответствующее всему, что Бог делает или знает.

"Идеи были установлены Платоном как принципы познания и порождения вещей, и в обоих смыслах они должны быть помещены в божественный ум. *Поскольку идея* - это принцип создания вещи, ее можно назвать прообразом (*exemplar*), и она относится к практическому познанию (*practicam cognitionem*); но как принцип познания (*principium cognoscitivum*), она правильно называется *ratio*, и может также относиться к спекулятивному знанию. В значении *образца* он относится ко всему, что когда-либо было создано Богом: но когда он означает *principium cognoscitivum*, он относится ко всем вещам, которые познаны Богом, хотя никогда не появлялись на свет"[597].

Таковы божественные способы познания. Далее Фома обсуждает другие аспекты божественной природы, жизнь и силу, волю и любовь, которые можно приписать Богу. Затем он переходит к обсуждению Лиц Троицы. Закончив с этим, он обращается к миру сотворенных субстанций, в который мы отправимся вслед за ним, чтобы рассмотреть формы знания и способы познания, присущие ангелам и людям. В дальнейшем нам придется говорить о божественной и ангельской любви, а также о любви человека к Богу; но здесь, поскольку наша область - интеллектуальная, мы просто вспомним, что Фома применяет подобную интеллектуальную концепцию блаженства как к Богу, так и к Его разумным созданиям:

"Блаженство, как уже было сказано, означает совершенное благо интеллектуальной природы; поскольку все стремится к совершенству, интеллектуальная [субстанция] желает быть *блаженной*. То, что является наиболее совершенным в каждой интеллектуальной природе, - это интеллектуальная операция, посредством которой она в какой-то мере

постигает все вещи. Поэтому блаженство любой сотворенной интеллектуальной природы состоит в познании (*in intelligendo*)"[598].

IV

Фома рассматривает творение как *процесс* (*processio*), исхождение всех существ от Бога. Всякое существо (*ens*), которое каким-либо образом (*quocumque modo*) существует, происходит от Бога.

"Бог есть *prima causa exemplaris* всех вещей.... Для производства чего-либо необходим прототип (*образец*), чтобы эффект мог следовать определенной форме..... Определение форм следует искать в божественной мудрости. Поэтому следует сказать, что в божественной мудрости находятся *рационы* всех вещей: их мы называли *идеями*, то есть прототипическими формами, существующими в божественном разуме. Хотя их можно умножать по отношению к вещам, на самом деле они не что иное, как божественная сущность, поскольку в ее подобию могут участвовать различные вещи различными способами. Таким образом, сам Бог является первым *образцом* всего. Можно также сказать, что в сотворенных вещах есть определенные *образцы* других вещей, когда они сделаны по подобию этих других, или по тому же виду, или по аналогии с некоторым подобием"[599].

Бог является не только действенной и образцовой причиной, но и конечной причиной всех вещей (*Divina bonitas est finis omnium rerum*). "Эманацию (*emanatio*) всего сущего от универсальной причины, которая есть Бог, мы называем творением".[600] О Боге можно сказать, что только Он творит. Эта функция относится не к какому-то одному Лицу, а ко всей Троице в целом. И в разумных существах, в которых есть разум и воля, можно найти некий образ Троицы; и во всех существах можно найти некие остатки Творца.

Через некоторое время Фома проводит различие между духовными и телесными существами и рассматривает сначала чисто духовные, называемые ангелами. Вместе с ним мы приступаем к созерцанию этих понятий, которые схоластика не создала, но разработала с удивительной логикой и усовершенствовала до неизменной интеллектуальной красоты. Никто не участвовал в совершенствовании логической концепции ангельской природы, нематериальной и по сути интеллектуальной, больше, чем наш Ангельский Доктор. Можно было бы посвятить целый том тому, чтобы проследить развитие этих существ разума, начиная с их не слишком воинственной карьеры в Ветхом Завете и еврейских апокрифах, их краткого, но классически прекрасного упоминания в Евангелиях и их бурно красного действия в Апокалипсисе; затем через их обработку Отцами, к их иерархическому упорядочению великим Псевдо-Ареопагитом; и так далее, через ранних схоластов, Ломбардские *Сентенции* и Гуго из St. Виктора; вплоть до сбора всей ангельской материи Альбертом Магнусом, ее дальнейшей энциклопедизации Винсентом из Бове и, наконец, ее совершенного интеллектуального развоплощения Томасом; - и все это время народная мифопоэтическая любовь продолжала наделять этих духов-хранителей сердцем и душой и создавать чуткие истории об их деяниях. Люди любили и боялись их и смотрели на них как на особых посланников Бога. Так они мелькают перед нами в "*Божественной комедии*", а их формы становятся прекрасными в христианском искусстве.

Приступая к созерцанию ангельской природы, не будем, конечно, считать ангелов просто воображаемыми представлениями Писания, патристического и средневекового ума. Фома приведет свои доводы в пользу их необходимого существования, которые, возможно, не убедят нас. И все же мы можем верить в ангелов, поскольку любая реальная концепция

управления миром Богом требует исполнения Его мыслей через средства массовой информации, которые низводят их вниз, чтобы они двигались, жили и реализовывались вместе с каждым из нас. Кто, стремясь выразить, может сделать больше, чем символизировать, пути Божьи? Какие символы вернее ангелов придуманы?

"Необходимо, - открывает Фома,^[601] - утверждать (*propterea*), что существуют бесплотные существа. Ибо в сотворенных вещах Бог главным образом замышляет благо, которое заключается в уподоблении Ему. Совершенное уподобление следствия причине проявляется тогда, когда следствие напоминает причину в том, через что причина производит следствие. Бог производит творение посредством разума и воли. Следовательно, совершенство вселенной требует, чтобы существовали интеллектуальные существа. Познание не может быть действием (*actus*) тела или какой-либо телесной способности (*virtus*), потому что все тело ограничено здесь и сейчас. Поэтому, чтобы вселенная была совершенной, необходимо, чтобы существовали бесплотные существа"^[602].

Затем Фома утверждает, что интеллектуальная субстанция полностью нематериальна. "Ангельские субстанции выше нашего понимания. Поэтому наше понимание не может постичь их, как они есть сами по себе; но лишь по своему подобию, как оно постигает составные вещи". Эти нематериальные субстанции существуют в чрезвычайно большом количестве, и каждая из них является видом, потому что не может быть нескольких нематериальных существ одного вида, так же как не может быть отдельных белых или многих человеческих. Ангелы по своей природе нетленны. Ибо ничто не тленно, как только форма, отделенная от материи. Но эти нематериальные субстанции не состоят из материи и формы, сами являясь существующими формами и неразрушимыми. Латунь может иметь и терять круглую форму; но круглую форму нельзя отделить от круга, которым она является.

Далее Фома показывает (*Pars prima*, Qu. li.), что ангелы не имеют тел, по природе своей соединенных с ними. Тела не относятся к интеллектуальным субстанциям. Они (когда совершенны и не , как человеческая душа) не нуждаются в приобретении знаний через ощущения. Но хотя ангелы являются интеллектуальными субстанциями, отделенными (*separatae*) от тел, они иногда принимают тела. В них они могут совершать те действия жизни, которые имеют нечто общее с другими видами действий; как речь, живой акт, имеет нечто общее с неодушевленными звуками. Таким образом, ангелы могут совершать только физические действия, но не тогда, когда эти действия по сути принадлежат живым телам. Ангелы могут казаться живыми людьми, но таковыми не являются; они не обладают чувствами через органы своих предполагаемых тел; они не едят и не переваривают пищу; они двигаются только *per accidens*, случайно по отношению к неодушевленным движениям своих предполагаемых тел; они не рожают и не говорят; "но это нечто похожее на речь, когда эти тела издадут в воздухе звуки, подобные человеческим голосам".

Опустив единственное замечание, что схоластика не обладает чувством юмора, мы переходим к тщательному рассмотрению Фомой отношения ангелов к пространству или местности (Qu. lii. и liii.). "Эквивокально только можно сказать, что ангел находится в каком-то месте (*in loco*): через применение ангельской добродетели к какому-то телесному месту можно сказать, что ангел в некотором смысле находится там". Но, поскольку ангелы конечны, когда об одном из них говорят, что он находится в каком-то месте, он не находится также и в другом месте (как Бог). Однако место, где находится ангел, не обязательно должно быть неделимой точкой, но может быть больше или меньше, поскольку ангел желает

применить свою добродетель к большему или меньшему телу. Два ангела не могут находиться в одном и том же месте в одно и то же время, "потому что невозможно, чтобы существовали две полные непосредственные причины одной и той же вещи". Об ангелах также эквивокально говорят, что они движутся, в смысле, аналогичном тому, в котором говорят, что они находятся в каком-то месте. Такое эквивокальное движение может быть непрерывным или нет. Если оно не является непрерывным, то, очевидно, ангел может переходить из одного места в другое, не преодолевая промежуточных пространств. Движение ангела должно происходить во времени; в нем должны быть "до" и "после", но не обязательно с каким-либо промежутком.

Теперь что касается ангельского знания: *De cognitione Angelorum*. Познание - нелегкая задача для человека; и мы увидим, что это не простое дело - знать без органов чувств, которые предоставляют данные и помогают строить знания в уме. Функция чувств или их отсутствие обуславливают многое, помимо простого получения элементов, из которых люди формируют свои мысли. Изложение Фомой ангельского знания и способов познания - это логичное и последовательное изложение сверхчувственной психологии и теории познания.

Переходя к своему предмету, Фома показывает (Qu. liv.), что знание (*intelligere*) не является субстанцией или сущностью ангела. Знание - это *actio*, которая есть актуальность способности, как бытие (*esse*) есть актуальность субстанции. Только Бог есть *actus purus* (абсолютная реализованная актуальность), свободная от потенциальности. Его субстанция (*substantia*) - это Его бытие и Его действие (*suum esse* и *suum agere*). "Но ни в ангеле, ни в какой-либо твари *virtus* или *potentia operativa* не совпадает с *essentia* твари, или с ее *esse* или *substantia*". Сложные схоластико-аристотелевские категории *intellectus agens* и *possibilis* не применимы к ангельскому познанию (за что читатель и ангелы могут быть благодарны). Ангелы, будучи нематериальными интеллектами, не имеют доли в тех способностях человеческой души, как зрение или слух, которые осуществляются через телесные органы. Они обладают только разумом и волей. "Это соответствует порядку вселенной, что высшее интеллектуальное существо должно быть разумным полностью, а не частично, как наши души".

Quaestio lv., касающееся среднего познания ангелов, представляет собой схоластическое рассуждение, которое едва ли можно перевести на современный язык. Ангельский интеллект способен познать все вещи; и поэтому ангел не познает через посредство своей сущности или субстанции, которые ограничены. Только Бог знает все вещи через Свою сущность. Ангельский интеллект совершенствуется для познания посредством определенных форм или идей (*species*). Они не получены от вещей, но являются частью ангельской природы (*connaturales*). Интеллект ангела (*potentia intellectiva*) завершается через общие понятия, имеющие ту же природу, что и он сам (*species intelligibiles connaturales*). Они приходят к ангелам от Бога одновременно с их бытием. Такие понятия или идеи охватывают все, что они могут знать по природе (*naturaliter*). И Фома доказывает, что высшие ангелы познают через меньшее количество и более универсальные понятия, чем низшие.

"В Боге вся полнота интеллектуального познания заключена в одном, то есть в божественной сущности, через которую Бог знает все вещи. Разумные существа обладают таким познанием в более низком режиме и менее просто. То, что Бог знает через одного, низшие разумные существа знают через многих; и это множество становится больше по мере увеличения степени неполноценности. Поэтому высший ангел может познать совокупность умопостигаемого (*universitatem intelligibilium*) через меньшее количество идей или понятий (*species*); которые, однако, более универсальны, поскольку каждое понятие

распространяется на большее количество [вещей]. Иллюстрацию этого мы находим среди наших братьев. Некоторые не способны постичь разумную истину, если она не изложена на конкретных примерах. Это происходит от слабости их интеллекта. Другие же, более сильные умом, могут уловить многое из нескольких высказываний" (Qu. lv. Art. 3).

Благодаря этому аргументу и всему остальному его изложению знаний о Боге, ангеле и человеке мы видим, что для Фомы знание выше и восхитительнее, поскольку оно абстрактно по своему характеру и универсально по применимости. Познавая абстрактное и универсальное, мы уподобляемся Богу и ангелам; познание конкретного и через конкретное - лишь необходимость нашей полуматериальной природы.

Теперь Фома переходит к рассмотрению знания, которым обладают ангелы о нематериальных существах, *то есть* о себе и о Боге (Qu. lvi.): "Ангел, будучи нематериальным, является существующей формой, а потому умопостигаемым фактически (*actu*, т. е. не потенциально). Поэтому через свою форму, которая является его субстанцией, он знает себя". Далее, что касается познания друг друга: Бог с самого начала внушил ангельскому разуму подобия вещей, которые Он создал. Ибо в Нем с самого начала были заложены *рационы* всех вещей, как духовных, так и телесных. Благодаря впечатлению, произведенному на ангельский ум этими *рационами*, ангел знает других ангелов, а также телесные создания. Их природа также дает им некоторое знание о Боге. Ангельская природа - это зеркало, в котором отражается божественное подобие. Однако без озарения благодатью ангельская природа не знает Бога в Его сущности, потому что никакое сотворенное подобие не может ее изобразить.

Что касается материальных вещей (Qu. lvii.), то ангелы имеют о них представление через умопостигаемые виды или понятия, внушенные Богом ангельскому разуму. Но знают ли они конкретные вещи - *singularia*? Отрицание этого, говорит Фома, отвратило бы от веры, которая приписывает ангелам управление делами. Этот вопрос можно осмыслить следующим образом:

"Вещи исходят от Бога как в том виде, в каком они существуют в своей собственной природе, так и в том, в каком они находятся в ангельском познании. Очевидно, то, что исходит от Бога в вещах, относится не только к их универсальной природе, но и к их принципам индивидуации..... И как Он вызывает, так Он и знает..... Точно так же и ангел через понятия (*виды*), заложенные в него Богом, знает вещи не только в соответствии с их универсальной природой, но и в соответствии с их единичностью, поскольку они являются многообразными представлениями единой и простой сущности".

Можно заметить, что вся схоластическая дискуссия об универсалиях лежит в основе подобных аргументов.

Основные принципы ангельского знания уже изложены, и Фома останавливается, чтобы указать, в какой степени ангелы знают будущее, тайные помыслы наших сердец и тайны благодати. Ему еще предстоит рассмотреть способ и меру ангельского знания с других точек зрения. Все, что ангелы могут знать благодаря своей имплантированной природе, они знают в совершенстве (*actu*); но в отношении того, что им открыто Богом, все может быть иначе. То, что они знают, они знают без необходимости спорить". И завершается обсуждение замечаниями по поводу фразы Августина и его концепции *matutina* и *vespertina* знания ангелов: первое - это знание вещей, как они есть в Слове; второе - знание вещей, как они есть в их собственных природах[603].

То, что абстрактное и универсальное - это благородное и восхитительное, мы узнаем из этого изложения ангельского знания. То же самое мы можем узнать из изложения Фомой способов и содержания человеческого понимания. *Summa theologiae* следует порядку изложения Писания;^[604] что, несомненно, является причиной того, что Фома, вместо того чтобы перейти от нематериальных существ к частично нематериальному человеку, сначала рассматривает сотворение физических вещей - описанный в Писании труд шести дней. После этого он переходит к последнему акту творения - человеку. В "Сумме" он рассматривает человека в той мере, в какой его составная природа входит в рамки теологии. Соответственно, главной темой является человеческая душа (*анима*), а тело рассматривается только в связи с душой, ее качествами и судьбой. Фома вслед за Дионисием (Псевдо-Ареопагитом) рассматривает сначала природу (*essentia*) души, затем ее способности (*virtus sive potentiae*) и, в-третьих, ее образ действия (*operatio*).

Под первой главой он утверждает (*Pars prima*, Qu. lxxv.), что душа, которая является *primum principium* жизни, - это не тело, а завершение (*actus*) и *форма* тела. Далее, поскольку душа является *принципом* психического действия, она должна быть бесплотным принципом, существующим сама по себе. Нельзя сказать, что она является человеком, ибо человек - это не только душа, но и соединение души и тела. Но душа, будучи нематериальной и интеллектуальной, не является соединением формы и материи. Она не подвержена тлению. Что касается ее соединения с телом (Qu. lxxvi.), то "необходимо сказать, что ум (*intellectus*), который является принципом интеллектуального действия, есть *форма* (*forma*) человеческого тела". Один и тот же интеллектуальный принцип не относится ко всем человеческим телам: не существует общей человеческой души, но столько душ, сколько людей.^[605] Однако ни один человек не обладает множественностью душ. "Если бы *anima intellectiva* действительно была соединена с телом не как форма, а только как *двигатель* (как утверждают платоники), то необходимо было бы найти в человеке другую субстанциальную форму, посредством которой тело должно быть приведено в бытие. Но если, как мы показали, душа соединена с телом как субстанциальная форма, то рядом с ней не может быть другой субстанциальной формы" (Qu. lxxvi. Art. 4). Человеческая душа подобающим образом соединена с телом, ибо она занимает низшую ступень среди интеллектуальных субстанций, не имея вложенного в нее знания истины, как у ангелов; ей приходится добывать знания *посредством чувств* (*viam sensus*). "Но природа никогда не упускает того, что необходимо. Поэтому *anima intellectiva* должна обладать не только способностью познавать, но и способностью чувствовать (*sentiendi*). Чувственное действие может происходить только через телесный инструмент. Поэтому *anima intellectiva* должна быть соединена с таким телом, которое должно быть для нее удобным органом чувств" (ст. 5). Более того, "поскольку душа соединена с телом как форма, она полностью находится в любой и каждой части тела" (ст. 8).

У Фомы это кардинальное положение (Qu. lxxvii.), что *essentia* души не есть ее *potentia*: душа не есть ее способности. Это верно только для Бога. В Нем нет никакого разнообразия. В ангеле есть некоторое разнообразие способностей; и еще больше в человеке, существе, находящемся на границе телесного и духовного творения, в котором соединены силы обоих. Между силами души существует порядок и приоритет: *потенции интеллекта* выше *потенций чувств* и управляют ими, а последние выше *потенций питания*. Однако порядок их возникновения обратный. Высшим из чувствительных способностей является зрение. *Анима* - это субъект, в котором находятся силы познания и желания (*potentiae intellectivae*); субъект же, в котором находятся силы ощущения, - это сочетание души и тела. Все

способности души, независимо от того, является ли субъектом только душа или душа и тело, вытекают из сущности души, как из источника (*principium*).

Фома вслед за Аристотелем (Qu. lxxviii.) делит силы души на вегетативные, чувствительные, аппетитные, двигательные и интеллектуальные. Рассматривая последнюю, он указывает (Qu. lxxix.), что интеллект (*intellectus*) - это сила души, а не сама душа. Затем он вслед за Философом показывает, как интеллект (*intelligere*) должен рассматриваться как пассивная сила, и представляет сложный аристотелевский прием *intellectus agens*, а также доказывает, что память и разум не должны рассматриваться как силы, отличные от интеллекта (*intellectus*).

Как душа, будучи соединенной с телом (*anima conjuncta*), (1) познает телесные вещи, которые находятся под ней? (2) Как она познает саму себя и то, что находится в ней самой? и (3) Как она познает нематериальные субстанции, которые находятся над ней? Изложение этих проблем начинается (Qu. lxxxiv.) с исторического обсуждения *первых философов*, которые считали, что в мире нет ничего, кроме тела. Затем появился Платон, стремившийся "спасти некое определенное познание истины" с помощью своей теории Идей. Но Платон, похоже, ошибся, решив, что форма познаваемого должна быть в познающем такой же, как и в познаваемом. Это не обязательно. В чувственном восприятии форма вещи не находится в чувстве, как она находится в вещи. "И точно так же интеллект получает *виды* (Идеи) материальных и подвижных тел неизменно и неизменно, в соответствии со своим собственным способом; ибо получаемое находится в получателе в соответствии со способом получателя. Отсюда следует, что душа через интеллект познает тела посредством нематериального, универсального и необходимого познания".

Фома излагает этот вопрос так, что становится ясно, какова его общая позиция в отношении познания:

"Из этого следует, что материальные вещи, которые познаются, должны существовать в познающем не материально, а нематериально. И причина этого в том, что акт познания распространяется на те вещи, которые находятся вне познающего. Ведь мы познаем вещи, находящиеся вне нас. Но через материю форма вещи ограничивается тем, что едино (*aliquid unum*). Отсюда ясно, что *соотношение* (собственная природа) познания противоположно *соотношению* материальности. И поэтому вещи, например растения, которые получают формы только материально, никак не являются *познаваемыми*, как сказано во второй книге *De anima*. Чем более нематериально что-либо обладает формой познаваемой вещи, тем совершеннее оно познает. Поэтому интеллект, который абстрагирует вид (Идею) не только от материи, но и от индивидуализирующих материальных условий, знает совершеннее, чем чувство, которое получает форму познаваемой вещи без материи, но с материальными условиями. Среди самих органов чувств зрение является наиболее *познающим*, поскольку наименее материально. А среди интеллектов более совершенным является тот, который более нематериален" (Qu. lxxxiv. Art. 2).

Затем Фома снова расходится с Платоном и утверждает вместе с Аристотелем, что интеллект, посредством которого душа познает, не имеет своих идей, записанных на нем от природы, но с самого начала способен принимать их все (*sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes*). После этого Фома с помощью дальнейших аргументов доказывает, "что *виды intelligibiles*, с помощью которых наша душа познает, не возникают из отдельных форм" или идей.

На обратный вопрос, происходит ли разумное познание из чувственных вещей, Фома отвечает, следуя Аристотелю: "Нельзя сказать, что чувственное восприятие является полной

причиной интеллектуального познания, но скорее определенным образом является материей причины (*materia causae*)". С другой стороны,

"невозможно, чтобы ум в состоянии нынешней жизни, когда он соединен с пассивным телом (*passibili corpori*), познавал что-либо реально (*actu*), кроме как обращаясь к образам (*phantasmata*). И это следует из двух аргументов. Во-первых, поскольку разум сам по себе есть сила (*vis*), не использующая ни одного телесного органа, его действие не прерывалось бы повреждением какого-либо телесного органа, если бы для его действия не требовалось действие какого-либо факультета, использующего телесный орган. Чувство и воображение используют телесный орган. Следовательно, для того, что разум знает на самом деле (*actu*), необходимо действие воображения и других способностей, как при получении нового знания, так и при использовании уже приобретенного. Ибо мы видим, что, когда действие способности воображения прерывается из-за повреждения какого-либо органа, как это происходит в случае бреда, человек лишается возможности действительно знать те вещи, о которых он имеет представление. Во-вторых (как каждый может заметить на себе), всякий раз, когда он пытается познать (*intelligere*) что-либо, он формирует образы на примере, в которых он может созерцать то, что он пытается познать. И когда мы хотим, чтобы кто-то другой понял, мы предлагаем примеры, на основе которых он может создать для себя образы, по которым он сможет познать.

"Причина этого в том, что способность к познанию соответствует познаваемому (*potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*). Соответствующим объектом интеллекта ангела, который отделен от всякого тела, является умопостигаемая нематериальная субстанция (*substantia intelligibilis a corpore separata*); через этот вид умопостигаемого он познает и материальные вещи. Но соответствующим объектом человеческого ума, соединенного с телом, является сущность или природа (*quidditas sive natura*), существующая в материальном теле; и через природу видимых вещей этого рода он восходит к некоторому познанию невидимых вещей. К идее (*ratio*) этой природы относится то, что она должна существовать в каком-то индивидууме, обладающем телесной материей, как к понятию (*ratio*) природы камня или лошади относится то, что она должна быть в *этом* камне или *этой* лошади. Следовательно, природа камня или любой материальной вещи не может быть познана полностью и достоверно, если она не познана как существующая в каком-то конкретном [экземпляре]. Мы постигаем конкретное посредством чувства и воображения; и поэтому, чтобы разум мог познать соответствующий объект, необходимо, чтобы он обратился к образам, чтобы увидеть универсальную природу, существующую в конкретном. Если бы, действительно, подходящим объектом нашего интеллекта была отдельная форма, или если бы форма разумных вещей не существовала в конкретных [экземплярах], как говорят платоники, нашему уму в познании не было бы нужды всегда обращаться к образам" (Qu. lxxxiv. Art. 7).

Далее задается вопрос, препятствует ли суждению разума связывание (*per ligamentum*) органов чувств. Ввиду предыдущего аргумента ответ таков: поскольку "все, что мы знаем в нашем нынешнем состоянии, становится известным нам через сравнение с чувственными вещами, невозможно, чтобы в нас было совершенное умственное суждение, когда связаны органы чувств, посредством которых мы познаем чувственные вещи" (Qu. lxxxiv. Art. 8).

Весь этот аргумент показывает, в какой твердой аристотелевской манере схоластика в лице Фомы поставила себя на основу чувственного восприятия, через которое она все же пробивалась к познанию сверхчувственного и абстрактного. В этом аргументе мы также видим, как всегда у Фомы, что знание тем совершеннее и блаженнее, чем более нематериальными и абстрактными являются его способы. Все это будет продолжать

впечатлять нас, пока мы будем следовать за Фомой, кратко излагая его *модус* и *ордос* познания (*intelligendi*) (Qu. lxxxv.).

Первый вопрос заключается в том, познает ли наш разум телесные вещи, абстрагируя вид от образа - тип от конкретного. Существует три степени познающей способности (*virtutis cognoscitivae*). Самый низкий - это ощущение, которое является действием телесного органа. Его соответствующим объектом является форма, существующая в материи. А поскольку материя - это принцип индивидуации (*то есть* принцип партикуляризации, из которого проистекает конкретное или индивидуальное), восприятие чувств ограничивается конкретным. Высший класс познавательных способностей - тот, который не зависит от телесных органов и отделен от материи, как ангельский интеллект; его объект - форма, существующая без материи. Ибо хотя ангелы и знают материальные вещи, они рассматривают их только в нематериальном, то есть самих себя или Бога. Между ними находится человеческий разум, который

"является *формой* тела. Поэтому он, естественно, знает форму, существующую отдельно в телесной материи, но не так, как она есть в этой материи. Но знать форму, которая находится в конкретной материи, и при этом знать ее не так, как она есть в этой материи, значит абстрагировать ее от этой конкретной материи, которую представляют образы. Из этого следует, что наш интеллект познает материальные вещи, абстрагируя их от образов; и через размышление над этими материальными абстракциями мы достигаем некоторого познания нематериального, подобно тому как ангелы познают материальное через нематериальное" (Qu. lxxxv. Art. 1).

Далее доказывается, что душа через умопостигаемые виды или формы, абстрагированные от частных, познает вещи, которые находятся вне души. В некотором смысле интеллект возникает из чувственного восприятия; поэтому чувственное восприятие частных предшествует интеллектуальному познанию универсалий. Но, с другой стороны, интеллект, приходя к совершенному познанию, идет от неразличимого к различимому, от более общего к менее общему, и поэтому знает *животное* прежде, чем узнает *homo*, а *homo* - прежде, чем узнает Сократа. Следующий вывод очень хорошо читается на схоластической латыни, но его трудно перефразировать: он заключается в том, что разум может знать много вещей одновременно (*simul*) *per modum unius*, но не *per modum multorum*; то есть разум может постичь сразу все, что он может постичь под одним видом, но не может знать сразу несколько вещей, которые относятся к разным видам.

Далее о том, что наш ум знает в материальных вещах (Qu. lxxxvi.). Он не знает особенного или единичного (*singularia*) в них непосредственно; ибо принцип единичности в материальных вещах - это конкретная материя. Но наш разум *познает*, абстрагируясь от них, видовое, то есть всеобщее. Это он знает непосредственно. Но *сингулярию* он познает косвенно, поскольку, абстрагировавшись от умопостигаемых видов, он все же должен, чтобы познать полностью (*actu*), обратиться к образам, в которых он познает виды.

Каким образом *anima intellectiva* познает себя и те вещи, которые находятся в ней (Qu. lxxxvii.)? Все познается в той мере, в какой оно действительно (*in actu*), а не просто потенциально. Так и человеческий интеллект знает себя не через свою сущность, которая еще только потенциальна, а в той мере, в какой он действительно реализовал себя; знает себя, то есть через свою актуальность. Постоянные качества (*habitus*) души существуют в состоянии между потенциальностью и актуальностью. Разум знает их, когда они реально присутствуют или действуют.

Знает ли человеческий интеллект о своем собственном действии - знает ли он, что знает? В Боге знание и бытие едины. Хотя это не относится к ангельскому интеллекту, тем не менее для ангела главным объектом познания является его собственная сущность. Одним и тем же действием ангел знает, что он знает, и знает свою сущность. Но первичным объектом человеческого интеллекта является не его знание (знание, *intelligere*) и не его сущность, а нечто внешнее, то есть природа материальной вещи. Следовательно, это первый объект, познаваемый человеческим интеллектом; а затем познается его собственный *actus*, посредством которого познается этот первый объект. Точно так же человеческий интеллект знает акты воли. Волевой акт есть не что иное, как определенная склонность к некоторой форме разума (*formam intellectam*), как природный аппетит есть склонность к природной форме. Волевой акт находится в познающем разуме и поэтому познается им.

Что касается того, как душа знает материальные вещи, которые находятся ниже ее, а также свою собственную природу и качества. Другой вопрос, знает ли душа те вещи, которые находятся над ней, то есть нематериальные субстанции. Может ли душа в состоянии нынешней жизни знать ангелов самих по себе? С помощью пространных аргументов, расходясь с Платоном и придерживаясь Аристотеля, Фома доказывает отрицательное: в настоящей жизни мы не можем познать *субстанции, отделенные от нематериальных, secundum seipsas*. Мы также не можем прийти к познанию ангельских субстанций через познание материальных вещей.

"Ибо нематериальные субстанции имеют совершенно иную природу (*ratio*), чем сущности (*quidditates*) материальных вещей; и сколько бы наш интеллект ни абстрагировал от материи сущность (*quidditas*) материальной вещи, он никогда не придет к чему-то подобному нематериальной субстанции. И поэтому через материальные субстанции мы не можем в совершенстве познать нематериальные субстанции" (Qu. lxxxviii. Art. 2).

Тем более мы не можем таким образом познать Бога.

До сих пор обсуждение ограничивалось интеллектуальными способностями душ, соединенных с телами. Что касается знаний, которыми может обладать "отделенная" душа, то здесь возникают другие соображения, схожие с теми, что касаются знаний, которыми обладают отделенные субстанции, называемые ангелами. Способна ли отделенная душа знать? Фома показал, что до тех пор, пока душа соединена с телом, она не может знать ничего, кроме как превращая себя в образы. Если бы это было простой случайностью души, сопутствующей ее существованию в теле, то, устранив это препятствие, она вернулась бы к своей собственной природе и знала бы просто. Но если, как мы предполагаем, это обращение к образам имеет природу души, то трудность возрастает. Однако душа имеет один способ существования, когда соединена с телом, и другой, когда отделена от него, но с сохранением своей природы. Души, соединенные с телами, могут познавать, обращаясь к образам тел, которые находятся в телесных органах; но когда они отделены, они могут познавать, обращаясь к тому, что умопостигаемо просто, как это делают другие отдельные субстанции. И все же это вызывает сомнение: почему Бог не назначил для души более благородный способ познания, чем тот, который естественен для нее при соединении с телом? Совершенство вселенной требовало, чтобы среди интеллектуальных субстанций существовали различные уровни. Душа - самая низкая из них. Ее слабый интеллект не был приспособлен к получению совершенного знания через универсальные концепции, если только ему не помогали конкретные примеры. Без них душа имела бы лишь смутное знание. Поэтому для более совершенного познания вещей они естественным образом соединяются с телами и получают знания от чувственных вещей, соответствующих их состоянию; подобно тому как грубых людей можно привести к знаниям только на примерах. Так и душа была

соединена с телом для более высокой цели и познает, прибегая к образам; однако, будучи отделена, она будет способна к другому способу познания[606].

Отделенная от тела, душа может познать себя через себя. Других отделенных душ она может познать в совершенстве, но ангелов, которые имеют более высокую природу, - лишь несовершенно, по крайней мере, через знание, которое отделенная душа имеет от своей природы; но оно может быть увеличено через благодать и славу. Отделенная душа познает природные объекты через виды (идеи), полученные от притекающего божественного света; но менее совершенно, чем ангелы. Точно так же, менее универсально, чем ангелы, отделенные души, посредством видов, полученных от божественного света, познают конкретные вещи, и только те, которые они знали ранее, или могут познать благодаря некоторой привязанности или склонности, или божественному постановлению. Ибо привычка и способность к познанию, а также уже приобретенное знание останутся в отделенной душе, насколько это касается знания, находящегося в интеллекте, а не в низших воспринимающих способностях. Удаление от объекта также не повлияет на познание души, поскольку она будет познавать через приток форм (*видов*) из божественного света.

"Однако посредством познания, принадлежащего их природе, отделенные души не знают, что делается здесь, внизу. Ибо такие души знают конкретное и определенное (*singularia*) только по следам (*vestigia*) прежнего познания или привязанности, или по божественному назначению. Души же умерших по божественному указу и в соответствии с их способом существования отделены от общения с живыми и присоединены к обществу духовных субстанций. Поэтому им неведомы те вещи, которые совершаются среди нас".

Тем не менее, согласно мнениям Августина и Григория, "души святых, которые видят Бога, знают все, что делается здесь". Однако, будучи совершенно соединенными с божественной праведностью, они не скорбят и не принимают участия в делах живых, кроме как по божественному расположению".

"Тем не менее души умерших могут заботиться о делах живых, хотя и не знают об их состоянии; так же как мы заботимся об умерших, хотя и не знаем об их состоянии, обращаясь к заступничеству Церкви. И души умерших могут быть осведомлены о делах живых от душ, недавно отошедших в мир иной, или через ангелов, или через демонов, или через Духа Божьего, являющегося в откровении. Но если мертвые являются живым, то это происходит по особому Божьему распоряжению и должно считаться божественным чудом" (Qu. lxxxix. Art. 8).

VI

Таким образом, мы проследили взгляд Фомы на способность познания, главную составляющую блаженства в Боге, ангелах и людях. Есть и другие элементы, которые не только дополняют способность познания, но даже вытекают как необходимость из полного и истинного представления об этой способности и ее совершенной энергии. Этими необходимыми, но дополнительными факторами являются способности воли, любви и естественного аппетита, хотя последняя не существует ни в Боге, ни в ангеле, ни в "разделенной душе". В составном существе - человеке - они есть и у животных: они имеют огромное значение, поскольку могут повлиять на его духовный прогресс в этой жизни, а значит, и определить его состояние после смерти. Давайте рассмотрим эти качества в Боге, в нематериальных субстанциях, называемых ангелами, и в человеке.

В Боге есть воля, как и разум; ибо *voluntas intellectum consequitur*; и как *бытие* Бога (*esse*) есть Его знание (*intelligere*), так же и Его бытие есть Его воля (*velle*).^[607] По существу, в Боге, человеке и ангеле одинаково присутствуют составляющие духовного блаженства и существования - знание, желание, любовь. От Творца до человека знание различается по способу и степени, но по сути оно одно и то же. То же самое можно сказать и о воле. Что касается любви, то, поскольку страсть принадлежит телу, любовь и всякий способ обращения от объекта или к нему бесстрастны в Боге и ангелах. И все же человек через любовь, а также через желание и знание может доказать свое родство с ангелами и Богом.

Бог есть любовь, говорится в Послании Иоанна Богослова. "Необходимо поместить любовь в Бога", - говорит Фома. "Ибо первое движение воли и любой аппетитной способности (*appetitivae virtutis*) есть любовь (*amor*)". На это возражают, что любовь - это страсть, а бесстрастный Бог не может любить. Отвечает Фома: "Любовь, радость и восторг являются страстями в той мере, в какой они обозначают действия (или актуальности, *actus*) *appetitus sensitivi*; но они не являются страстями, когда обозначают действия *appetitus intellectivi*; и таким образом они помещаются в Бога" (*Pars prima*, Qu. xx. Art. 1).

Бог любит все сущее. Теперь все существования, в той мере, в какой они существуют, являются благами. Ибо само бытие (*esse*) в некотором смысле является благом любой вещи, а также ее совершенством. Было показано, что воля Бога является причиной всех вещей; поэтому вполне естественно, что вещь должна иметь бытие, или благо, в той мере, в какой она волеизъявлена Богом. Бог завещает каждому существующему нечто благое. А поскольку любить - это не что иное, как желать чего-то хорошего, очевидно, что Бог любит все сущее, но не так, как любим мы. Ибо поскольку наша воля не является причиной благости вещей, но движима ею, как объектом, наша любовь, с помощью которой мы желаем добра чему-либо, не является причиной его благости; но его благость вызывает любовь, с помощью которой мы желаем сохранить и приумножить имеющееся у него благо; и для этого мы работаем. Но Божья любовь придает вещам благость и создает их.

Божественная любовь охватывает все вещи одним и тем же актом воли; но поскольку Его любовь творит добро, в одной вещи не может быть больше добра, чем в другой, если только Он не завещал одной вещи больше добра, чем другой: в этом смысле можно сказать, что Он любит одну тварь больше, чем другую; и таким образом Он больше любит лучшие вещи. Кроме любви, порядок вселенной доказывает справедливость Бога, атрибут, который следует приписать Ему, как говорит Дионисий, в том, что Он дарует всем вещам то, что подобает, согласно достоинству существования каждой, и сохраняет природу каждой в ее собственном порядке и добродетели. Точно так же и *misericordia* следует приписывать Богу, но не в том смысле, что Он испытывает жалостливую печаль, а в том, что Он исправляет несчастья или недостатки других.

Так обстоит дело с волей и любовью в Боге. Далее, что касается этих качеств у ангелов. Есть ли у ангелов воля? (*Pars prima*, Qu. lix.). Фома утверждает: Все вещи исходят из божественной воли, и все *per appetitum* склоняются к добру. У растений это называется естественным аппетитом. Далее над ними стоят те существа, которые воспринимают конкретное благо органами чувств; их склонность к нему - *appetitus sensitivus*. Еще выше те, кто знает соотношение благ универсально, благодаря своему интеллекту. Таковы ангелы; в них склонность к благу есть воля. Более того, поскольку они знают природу блага, они способны составить о нем суждение; и поэтому они обладают свободой воли: *ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*. И поскольку их знания выше человеческих, то и свобода воли у них существует более совершенная.

У ангелов есть только *appetitus intellectivus*, который есть воля; они не вспыльчивы и не сговорчивы, поскольку они относятся к *appetitus sensitivus*. Только метафорически можно приписать демонам *ярость* и злую спесь, как гнев приписывается Богу - *propter similitudinem effectus*. Следовательно, *amor* и *gaudium* не существуют как страсти у ангелов. Но в той мере, в какой эти качества означают исключительно акт воли, они являются интеллектуальными. В этом смысле любить - значит желать добра чему-либо, а радоваться (*gaudere*) - значит покоить волю в полученном добре. Подобным образом, *caritas* и *spes*, в той мере, в какой они являются добродетелями, лежат не в аппетите, а в воле; и таким образом существуют в ангелах. У человека добродетели воздержания и стойкости могут относиться к вещам чувственным; но не так у ангелов, у которых нет страстей, которые можно было бы обуздать этими добродетелями. Воздержание приписывается им, когда они умеряют свою волю в соответствии с волей Божественной, а стойкость - когда они твердо исполняют ее (Qu. lix. Art. 4).

В одной из последующих частей *Pars prima* (Qu. cx.) Фома имеет случай указать, что, как в человеческих делах более частная власть управляется более универсальной, так и среди ангелов.

"Высшие ангелы, возглавляющие низших, обладают более универсальным знанием. Также ясно, что *добродетель* тела более конкретна, чем *добродетель* духовной субстанции; ведь каждая телесная форма - это форма, конкретизированная (*individuata*) через материю и ограниченная здесь и сейчас. Нематериальные же формы необусловлены и умопостигаемы. И как низшие ангелы, обладающие формами менее универсальными, управляются высшими ангелами, так и все телесные вещи управляются ангелами. И это утверждают не только святые врачи, но и все философы, признававшие бесплотные субстанции".

Далее Фома рассматривает действие ангелов на людей и показывает, что их разум может быть просвещен низшими ангельскими чинами, которые представляют людям *разумную истину под сходством с чувственным восприятием*. Бог посылает ангелов для служения телесным существам; в этой миссии их действия исходят от Бога как причины (*principio*). Они являются Его орудиями. Они посланы как хранители людей, чтобы направлять и побуждать их к добру. "Каждому человеку назначен ангел для его охраны: причина этого в том, что опека (*custodia*) ангелов является исполнением Божественного провидения в отношении людей". У каждого человека, пока он, как *виатор*, идет по жизненному пути, есть свой ангел-хранитель. А архангелы заботятся о множестве людей (Qu. cxiii.).

Таким образом, учение Фомы, или, вернее сказать, христианское учение об ангелах, становится следствием, необходимым для христианского теизма, и истинным хотя бы символически. Но - и это последний момент, касающийся этих духов-служителей, - неужели ангелы, любящие без страсти, скорбят и страдают, когда те, над кем они служат, погибают?

"Ангелы не скорбят ни о грехах, ни о наказании людей. Ибо, как говорит Августин, печаль и скорбь возникают только от того, что противоречит воле. Но в мире не происходит ничего, что противоречило бы воле ангелов и других блаженных. Ибо их воля полностью зафиксирована (*totaliter inhaeret*) в порядке божественной праведности (*Justitiae*); и в мире не происходит ничего, кроме того, что происходит и разрешается ею же. И так, вкратце, ничто не происходит в мире вопреки воле блаженных" (Qu. cxiii. Art. 7).

Мы переходим к человеку. У него есть воля, и свободная воля или выбор, как и у ангелов. Воля - часть интеллектуальной природы: она подобна *intellectivus appetitus*. Но человек отличается от ангелов тем, что обладает аппетитами, которые принадлежат его чувственной природе и не воспринимают благо в его общих аспектах; ведь чувство постигает не

всеобщее, а лишь частное.[608] Иногда Фома говорит об *amor* как о включающем в себя любую форму желания, интеллектуальную или относящуюся к миру чувств. "Первое движение воли и любой аппетитной способности (*virtus*) есть *amor*."[609] Таким образом, в этом наиболее общем значении *amor* "есть нечто, принадлежащее аппетиту; ибо объект обоих - благо."

"Первое воздействие желаемого (*appetibilis*) на *appetum* называется *amor*; затем следует *desiderium*, или движение к желаемому; и, наконец, *quies*, которое есть *gaudium*. Так как *amor* состоит в воздействии на *appetitus*, то это, очевидно, *passio*; правильнее всего говорить, когда оно относится к элементу тоски (*concupiscibile*), но менее правильно, когда оно относится к воле" (*Pars prima*, Qu. xxvi. Art. 2).

Теперь следует дать дополнительные определения:

"К тому, что относится к одному и тому же, применяются четыре названия: *amor*, *dilectio*, *caritas*, et *amicitia*. Из трех первых *amor* имеет самое широкое значение. Ибо всякое *dilectio* или *caritas* есть *amor*; но не наоборот. *Dilectio* добавляет к *amor* предшествующий выбор (*electionem praecedentem*), на что указывает ее название. Следовательно, *dilectio* находится не в сросшейся природе, а в воле, а значит, в рациональной природе. *Caritas* добавляет к *amor* некое совершенство *amoris*, поскольку то, что любят, считается очень ценным, как показывает название" (*Ibid.* Art. 3).

Кроме того, *amor* можно разделить на *amor amicitiae*, когда мы желаем добра *amicus*, и *amor concupiscentiae*, когда мы желаем добра себе.

Благо - это объект и, в этом смысле, причина любви (Qu. xxvii.).

"Но любовь требует познания блага, которое любят. Поэтому Философ говорит, что телесное зрение является причиной *amoris sensitivi*. Точно так же созерцание духовной красоты или добра является причиной *amoris spiritualis*. Таким образом, познание является причиной любви, поскольку благо не может быть любимым, если оно не познано".

От этого широкого понятия *amor* аргумент поднимается к *amor* в его чистых фазах, которые соответствуют высшим способам познания, на которые способен человек. Они рассматриваются в их природе, в их причинах и следствиях. Очевидно, куда мы движемся в этом вопросе.

"Любовь (*amor*) может быть совершенной или несовершенной. Совершенная любовь - это та, в которой любят кого-то самого по себе, как человек любит друга. Несовершенная любовь - это та, в которой кто-то любит вещь не ради нее самой, а для того, чтобы это благо пришло к нему, как человек любит вещь, которую он желает. Первая любовь относится к *caritas*, которая привязывается к Богу (*inhaeret Deo*) ради Него самого (*secundum seipsum*)"[610].

Caritas - одна из теологических добродетелей, и Фома рассматривает ее как таковую. Ему соответствует "дар" *sapientia*, тоже добродетель, дарованная Богом, но в большей степени рассматриваемая как "дар" Святого Духа. *Caritas* заложена не в *appetitus sensitivus*, а в воле. Но поскольку она превосходит наши естественные способности, "она не в нас по природе и не приобретается нашими естественными силами, но вливается в нас Святым Духом, Который есть любимец Отца и Сына". Он вливает *caritas* по Своей воле, и она будет возрастать по мере нашего приближения к Богу; и нет никаких ограничений для ее увеличения. Может ли *caritas* быть совершенной в этой жизни? В одном смысле она никогда не может быть совершенной, потому что ни одно создание никогда не сможет любить Бога в соответствии с Его бесконечной любовью.

"Но для того, кто желает любить (*ex parte diligentis*), *caritas* совершенна, когда он любит настолько, насколько способен". Это можно понимать тремя способами. С одной стороны, так как все сердце человека всегда устремлено к Богу; а это и есть совершенство любви к отечеству (*caritas patriae*), недостижимое здесь, где из-за немощей этой жизни невозможно постоянно думать о Боге и быть влекомым к Нему добровольной любовью (*dilectione*). Другой способ, как человек может стремиться сохранить себя свободным для Бога и божественных вещей, отложив другие дела в сторону, кроме тех, которых требует жизненная необходимость: и это есть совершенство *caritas*, возможное в этой жизни, но не для всех, кто имеет *caritas*. И третий путь, когда кто-либо привычно устремляет свое сердце к Богу, так что он не думает и не желает ничего, что противоречило бы божественной любви: это совершенство свойственно всем, кто имеет *caritas*"[611].

Caritas, с которой мы любим Бога, распространяется на наших ближних и даже на наших врагов ради Бога; также на нас самих, включая наши тела; она охватывает грешников, но не их греховность. Она охватывает ангелов. В *caritas* есть порядок и разряд, в соответствии с ее отношением к Богу, источнику блаженства и добровольной любви (*dilectionis*). Бога следует любить *ex caritate* прежде всего, ибо Он любим как причина блаженства, а ближнего - как участника блаженства от Бога вместе с нами. Мы должны любить Бога больше, чем самих себя, потому что блаженство - в Боге как в общем и родственном источнике всех вещей, участвующих в блаженстве.

"Но после Бога человек должен любить себя, в той мере, в какой он дух (*secundum naturam spiritualem*), больше, чем кого-либо другого. Это ясно из самой причины любви. Бога любят как принцип добра, на котором основана *dilectio caritatis*. Человек любит себя *ex caritate* по той причине, что он причастен к этому благу. Он любит своего ближнего по причине его причастности (*societas*) к этому благу..... Участие в божественном благе - более сильная причина для любви, чем ассоциация в этом участии. Поэтому человек *ex caritate* должен любить себя больше, чем своего ближнего; и признаком (*signum*) этого является то, что человек не должен совершать никаких грехов, препятствующих его участию в этом блаженстве, чтобы освободить своего ближнего от греха..... Но спасение ближнего своего человек должен любить больше, чем свое собственное *тело*"[612].

Мы можем любить одних ближних больше, чем других; ведь тех, кто связан с нами естественными узами и близостью, можно любить больше и более реальными способами. Порядок и степени любви сохраняются, когда наши природы будут усовершенствованы в славе.

Любовь (*caritas*) - высшая богословская добродетель. Она приходит к нам в этой жизни по благодати; она может стать совершенной только тогда, когда благодать будет завершена в славе. Точно так же высшее знание, возможное в этой жизни, приходит через благодать, чтобы быть совершенным в славе. Все от Бога, и то, что из всего остального кажется наиболее свободно дарованным, - это божественное влияние, располагающее разум и волю к добру и освещающее эти лучшие способности, данные Богом. Это, как *par excellence*, благодаря безграничной щедрости своего свободного дарования, называется *gratia* (благодать). Это некое привычное расположение души; это не то же самое, что *virtus*, но божественно заложенное расположение, в котором должны укорениться добродетели; это переданное подобие божественной природы и совершенствующее природу души, насколько та имеет часть подобия божественной: это промежуточное состояние между природой и тем дальнейшим завершением озаренной благодатью природы, которое есть

слава; и таким образом это начало, *inchoatio*, нашего прославленного блаженства. Очевидно, что благодать не является частью нашей врожденной природы и не относится к нашим естественным способностям. Это божественно дарованное приращение, направляющее наши естественные способности к Богу и возвышающее их до более высоких способностей познания и любви.

Если следовать более подробному изложению благодати у Фомы, то[613] человек, благодаря своим природным способностям, может познать истину, но не высшую; и без благодати наша падшая природа не может ни желать всех принадлежащих ей благ (*connaturale*), ни любить Бога превыше всего, ни заслужить вечную жизнь. "Благодать - это нечто сверхъестественное в человеке, исходящее от Бога". Это

"не то же самое, что добродетель; и ее субъект (*то есть* ее обладатель, то, в чем она установлена) не может быть способностью (*potentia*) души; ибо способности души, как совершенные, считаются добродетелями. Благодать, которая предшествует добродетели, заложена не в способностях, а в сущности души. Таким образом, как через способность познания (*potentiam intellectivam*) человек разделяет божественное знание через добродетель веры, а через способность воли разделяет божественную любовь через добродетель *caritas*, так и через некое подобие он разделяет божественную природу через некоторое возрождение или воссоздание" (*Pars I. ii., Qu. cx. Art. 4*).

Благодать может быть понята либо как "божественная помощь, побуждающая нас желать и делать добро, либо как формирующий и постоянный (*habituale*) дар, божественно заложенный в нас" (*Qu. cx. Art. 2*). "Дар благодати превосходит силу любой сотворенной природы; он есть не что иное, как участие (*participatio*) в Божественной природе" (*Qu. cxii. Art. 1*).

Поэтому ясно, что без благодати человек не может подняться до высочайшего знания и чистейшей любви, на которые он способен в этой жизни; и уж тем более он не может достичь того окончательного и совершенного блаженства, которое ожидается в будущем. Для этого он должен обладать добродетелью Веры, которая приходит не без благодати.

"Совершенство разумного существа заключается не только в том, что может принадлежать ему в соответствии с его природой, но и в том, что может прийти к нему от некоего сверхъестественного участия в Божественной благодати. Окончательное блаженство человека заключается в некоем сверхъестественном видении Бога. Человек может достичь этого только через некий способ обучения у Бога-Учителя, и он должен верить Богу, как ученик верит своему учителю" (*Pars II. ii., Qu. ii. Art. 3*).

В пределах христианской веры "необходимо, чтобы человек принимал *per modum fidei* не только то, что выше разума, но и то, что может быть познано посредством разума" (ст. 4). (ст. 4). Он должен явно верить в *prima credibilia*, то есть в Статьи веры; достаточно, если он верит в другие *credibilia* неявно, держа свой разум готовым принять все, чему учит Писание (ст. 5).

"Верить - это акт интеллекта (*actus intellectus*), движимый волей к согласию. Она исходит из воли и из интеллекта..... Однако это непосредственный акт интеллекта, и поэтому вера находится в интеллекте, как в субъекте [т. е. обладателе]" (*Qu. iv. Art. 2*).

И Фома, показав функцию воли в любом акте веры, тем же путем переходит к соединению *fides c caritas*:

"Добровольные действия получают свой вид от цели, которая является объектом воления. То, от чего что-либо получает свой вид, занимает место формы в материальных вещах. Таким

образом, *форма* любого добровольного акта - это цель, на которую он направлен (*ordinatur*). Очевидно, что акт веры направлен на объект волеизъявления (который есть благо) как на цель. Но благо, которое является целью веры, то есть божественное благо, является надлежащим объектом *caritas*. И поэтому *caritas* называется *формой* веры, поскольку через *caritas* акт веры совершенствуется и обретает форму" (Qu. iv. Art. 3).

Фома уточняет свой вывод:

"Поскольку вера есть завершение интеллекта, то то, что относится к интеллекту, *само по себе* относится и к вере. То, что относится к воле, *само по себе* не относится к вере. Приращение, делающее различие между верой, имеющей форму, и верой, не имеющей ее (*fides formata*, *fides informis*), состоит в том, что относится к воле, то есть к *caritas*, а не к тому, что относится к интеллекту" (Qu. iv. Art. 4).

Только то *fides*, которое формируется и завершается в *caritas*, является добродетелью (ст. 5). И Фома кратко говорит (Qu. vi. Art. 1) то, что во многих отношениях было очевидно и раньше: Для веры необходимо, чтобы были высказаны *credibilia*, а затем - согласие с ними; но поскольку человек, соглашаясь с тем, что относится к вере, возвышается над своей природой, его согласие должно исходить из сверхъестественного принципа, действующего внутри него, который есть Бог, движущий им через благодать.

Нетрудно понять, почему два дара (*dona*) Святого Духа должны относиться к добродетели Веры, а именно: понимание и знание, *intellectus et scientia*. Фома излагает причины в аргументации, относящейся к его аристотелевской теории познания:

"Объектом познающей способности является *то, что* есть..... Внутри скрыто множество вещей, в которые должен проникнуть человеческий *интеллект*. Под *акциденциями* скрывается субстанциальная природа вещи; под словами - их значения; под подобиями и фигурами - фигурированная истина - *veritas figurata* (ибо умопостигаемые вещи находятся как бы внутри вещей чувственных); в причинах скрыты следствия, и наоборот. Итак, поскольку человеческое познание начинается с чувства, как бы извне, ясно, что чем сильнее свет интеллекта, тем дальше он проникнет в самые глубины. Но свет нашего естественного интеллекта имеет конечную силу и может достигать лишь того, что ограничено. Поэтому человек нуждается в сверхъестественном свете, чтобы проникнуть в знание, которое через естественный свет он не в состоянии познать; и этот сверхъестественный свет, данный человеку, называется *donum intellectus*" (Qu. viii. Art. 1).

Этот дар следует за благодатью. Благодать более совершенна, чем природа. Она не отменяет, а совершенствует естественные способности. Она также не терпит неудач в тех вопросах, в которых компетентна природная сила человека (Qu. ix. Art. 1). Итак, помимо *donum intellectus*, Вере принадлежит также *donum scientiae*, которая приносит и направляет знание о человеческих вещах (ст. 2).

И теперь мы не будем удивляться тому, что *sapientia*, высочайший дар Духа, прилагается к даруемой благодатью добродетели *caritas*. Ибо *caritas* - это принцип Веры и высшая добродетель воли, озаренной благодатью. Воля, напомним, принадлежит к интеллектуальной природе человека; ее объектом является благо, познаваемое разумом (*bonum intellectum*). "*Sapientia*" (мудрость, правильное знание о высшей причине, которая есть Бог) означает правильность суждения в соответствии с *rationes divinae*", идеями и причинами, которые существуют в Боге. Правильность суждений о божественных вещах может возникнуть в результате рационального исследования; в этом случае она относится к *sapientia*, которая является интеллектуальной добродетелью. Но она также может

проистекать из близости к самим этим вещам; тогда она является даром Святого Духа (II. ii., Qu. xlv. Art. 2).

Фома говорит:

"Под именем *блаженства* понимается окончательное совершенство рациональной или интеллектуальной природы. Для этой жизни оно состоит в созерцании, которое мы можем иметь здесь, высшего умопостигаемого блага, которое есть Бог; но выше этого блаженства есть то другое блаженство, которое мы ожидаем, когда увидим Бога, как Он есть" (*Pars I., Qu. lxii Art 1*).

Но заметьте: совершенство интеллектуальной природы заключается не только в знании, взятом в узком смысле. Необходимо также правильное действие воли, направленное на высшее благо, которое есть Бог: это *caritas*, соответствующим даром Духа является мудрость. В соответствии с этим полным завершением человеческой природы, включающим совершенство познания и воли, Фома излагает свою концепцию *vita contemplativa*, жизни самого совершенного блаженства, достижимого на земле:

"*vita contemplativa* - это те, чья решимость направлена на созерцание истины. Решимость - это акт воли, потому что решимость относится к цели, которая является объектом воли. Таким образом, *vita contemplativa*, по сути своего действия, принадлежит интеллекту; но в той мере, в какой она относится к тому, что побуждает нас к такому действию, она принадлежит воле, которая побуждает к действию все остальные способности, включая интеллект. Аппетитная энергия (*vis appetitiva*) направлена на созерцание чего-либо, либо чувственное, либо интеллектуальное: иногда из любви к увиденной вещи, а иногда из любви к самому знанию, которое возникает из созерцания. И потому Григорий ставит *vita contemplativa* в зависимость от любви к Богу - *caritate Dei* - то есть от того, что кто-то из добровольной любви (*dilectio*) к Богу горит желанием созерцать Его красоту. А поскольку любой человек радуется, когда достигает того, что любит, то *vita contemplativa* направлена на *dilectio*^[614], которая лежит в аффекте (*in affectu*); под этим подразумевается также *amor*" (II. ii., Qu. clxxx. Art. 1).

Нравственные добродетели, продолжает Фома, не относятся *по существу* к этой жизни. Но они могут способствовать ей, регулируя страсти и успокаивая буйство внешних дел. В принципе она основана на созерцании истины, которую здесь мы видим лишь в темном стекле; и поэтому мы помогаем себе, созерцая следствия божественной причины в мире.

Таким образом, окончательное блаженство и его земное приближение в земной жизни созерцания принадлежит разуму, как в его знании, так и в его любви. Нематериальность, духовность, у Фомы в первую очередь интеллектуальная. Однако его блаженство не ограничивается способностями к познанию. Оно охватывает волю и любовь. Благодать Божья и дары Святого Духа касаются как любви, так и знания, возвышая и то, и другое до конечной цели. Пока в этой жизни, но в жизни грядущей эти возвышенные благодатью качества знания и та избирательная любовь (*dilectio*), которая возникает из познания добра, совершенствуются *в славе*.

Мы не будем идти дальше Фомы, не будем следовать за ним, например, через его изложение средств спасения - Воплощения и таинств. Не стоит также подробно останавливаться на огромном диапазоне его богословия, метафизики, логики и физики. Всему этому посвящено множество книг. Мы лишь стремимся представить его интеллектуальные интересы и качества таким образом, чтобы они попали в сферу нашей симпатии. Более энциклопедическое и систематическое изложение его учения подходит для тех, кто хотел бы проследить или, возможно, привязаться к определенным доктринам; или найти в

схоластике, даже в Фоме, какую-то особую авторитетность. Для нас же эти доктрины имеют лишь силу, присущую всем человеческим стремлениям к истине. Более того, возможно, более верное представление о Фоме, богослове и философе, можно получить, следуя нескольким типичным формам его учения, представленным в его собственном изложении, чем анализируя его мысль с помощью поздних растворителей, которые он не применял, и представляя его вопрос классифицированным, как он бы не распорядился им, и в современных фразах, которые имеют столько же значений, чуждых схоластике, сколько схоластика имеет мыслей, не подлежащих переводу на современные способы мышления.

ГЛАВА XLI

РОГЕР БАКОН

Из всех средневековых людей Фома Аквинский достиг наиболее органичного и всеобъемлющего объединения результатов человеческого разума и данных христианского богословия. Его можно считать последним выразителем схоластики, совершенной по методу, универсальной по охвату и все еще целостной по цели. Схоластический метод вскоре был поставлен под сомнение, а схоластическая универсальность нарушена. Преждевременная атака на метод исходила от Роджера Бэкона;[\[615\]](#) роковой разрыв схоластической целостности произошел в результате конструктивных, а также критических достижений Дунса Скота и Оккама.

Бэкон - личность загадочная. С другими средневековыми мыслителями быстро определяется точка зрения, с которой их следует рассматривать. Но не так с этим самым разрозненным гением Средневековья. Читая его грубые высказывания и пытаясь составить о нем целостное представление, мы приходим в недоумение от противоречивости его ума. Нельзя сказать, что он не принадлежал своему времени. Каждый человек принадлежит своему времени и не может далеко вырваться из массы знаний и мнений, созданных этим временем, так же как пловец может вырваться из воды, которая его поддерживает. Однако личный темперамент и склонности могут наделить человека менее сильными наклонностями, которые затушевываются и тормозятся доминирующими интеллектуальными интересами эпохи. Безусловно, на протяжении всего Средневековья находились люди, которые замечали физические явления, влиявшие на их жизнь, и даже те, кто заботился о зачатках того, что в конечном итоге могло привести к естественным наукам. Но они не были представителями главной энергии своей эпохи; и в Средние века, как и всегда, человеком с очевидными и великими достижениями будет тот, кто, подобно Аквинасу, стоит на всех достижениях своей эпохи. Роджер Бэкон, напротив, был похож на человека, чьи чресла тянут и тянут течения его времени; они не помогали ему, и все же он не мог вырваться. Его интеллектуальное несчастье заключалось в том, что его время так фатально, так фатально, по крайней мере, для надлежащего выполнения работы, которая должна была стать его вкладом в человеческое просвещение, - вкладом, который игнорировался при его жизни и долгое время после нее.

Бэкон принимал доминирующие средневековые убеждения: полную истинность Священного Писания, абсолютную обоснованность богооткровенной религии с ее догматическими формулировками, а также (к его ущербу) общепринятое мнение, что цель всех наук - служить их королеве, теологии. И все же он ненавидел средневековый естественный отбор и выживание сильнейших, а также методы, с помощью которых Альберт, Томас или Винсент из Бове наконец-то представляли сумму средневековых знаний и убеждений. Он не мог не любить эти способы и методы, ведь он был Роджером Бэконом, которого гений побуждал к критическому изучению, к наблюдениям и экспериментам. Он страстно желал лингвистики, математики, астрономии, оптики, химии и экспериментальной науки, которая должна подтвердить содержание всего этого, а также расширить сферу применения человеческой изобретательности. Однако его удерживало, а его мышление было сбито с толку тем, что он воспринял от своего времени. Особенно он был одержим идеей, что философия, включая все отрасли знания, должна служить теологии и даже в этом служении находить свое оправдание. Но какое отношение химия имеет к теологии? Какое отношение к теологии имеет математика? А физический экспериментальный метод? Поддерживая их полезность для теологии, Бэкон спас свою средневековую ортодоксию и, возможно, свою кожу от огня. Но это разрушило работу его гения. Остались его труды, те, что известны, поражающие своей оригинальностью и проницательностью и почти столь же замечательные своей непоследовательностью; они отмечены путаницей методов и искажением целей, которые возникли из противоречий между гением Бэкона и современными взглядами, которые он принял.

Карьера Бэкона была интеллектуальной трагедией, соответствующей старым принципам трагического искусства: характер героя должен быть большим и благородным, но не безупречным, так как роковая развязка должна вытекать из характера, а не происходить по воле случая. Он умер стариком, как в молодости, так и в старости, приверженцем осязаемых знаний. Его стремлению к знаниям, которые не были в полной мере обучением, препятствовал Орден, членом которого он был, несчастный и мятежный; столь же фатально его достижения были деформированы изнутри принципами, которые он принял от своего времени. Но он был ответственен за принятие существующих мнений; и поскольку его взгляды вызывали недоверие его братьев-монахов, его несговорчивый нрав навлек на него их враждебность (о которой мы знаем очень мало). Убедительность и такт были необходимы тому, кто хотел внушить своим собратьям такие новые взгляды, как его, или, в тринадцатом веке, избежать преследований за их разглашение. Бэкон нападал на мертвых и живых достойных людей, бестактно, жирно и несправедливо. О его жизни почти ничего не известно, кроме его ссылок на себя и других, а их недостаточно для построения даже небольшого последовательного повествования. Родился; учился в Оксфорде; уехал в Париж, учился, экспериментировал; снова в Оксфорде, францисканец; учится, преподает, становится подозрительным для своего ордена, отправляется обратно в Париж, находится под наблюдением, получает письмо от Папы, пишет, пишет, пишет, пишет - три свои самые известные работы; снова попадает в беду, заключен на долгие годы, освобожден и мертв, очень мертв, как тело, так и слава, пока частично не обнаружен через пять веков.

Умозаключения и построения могут дополнить этот мрачный набросок. Англия была страной рождения Бэкона, и Ильчестер, как говорят, был местом его рождения. О приблизительной дате можно догадаться по его упоминанию о себе как о *сенешале* в 1267 году и его замечанию, что к тому времени он учился уже сорок лет. Его семья, судя по всему, была состоятельной. Кроме письма папы Климента, которое будет процитировано далее, есть одно современное упоминание о нем. У Мэтью Париса есть история о том, как некий *клирик курии*, а именно *Роджер Бакум*, с дерзким остроумием обратился к королю Генриху III в

Оксфорде в 1233 году. Бэкон в молодости учился там у Роберта Гроссетесте и Адама Маршского. Он часто ссылается на обоих, и всегда с уважением. Его главный энтузиазм относится к первому. В течение многих лет этот замечательный человек был канцлером Оксфорда, пока в 1235 году не стал епископом Линкольна. Хотя он никогда не был францисканцем, он был преданным другом этого ордена и читал лекции в его доме в Оксфорде. Гроссетесте основал изучение греческого языка в Оксфорде и собрал трактаты по греческой грамматике. Бэкон, следуя за ним, написал греческую грамматику. До Бэкона Гроссетест посвятил себя физике и математике, а также всему тому, что могут включать в себя эти многогранные науки. Помимо вкуса к этим занятиям Бэкон, возможно, получил от него идею о том, что они полезны для теологии. "Никто, - говорит Бэкон, - не знал наук, кроме лорда Роберта, епископа Линкольнского, из-за его продолжительности жизни и опыта, учености и промышленности, и потому что он знал математику и оптику, и был способен знать все вещи; и он знал достаточно языков, чтобы понимать святых и философов древности, но недостаточно, чтобы переводить их, разве что под конец своей жизни, когда он пригласил греков и имел книги греческой грамматики, собранные из Греции и других мест." [616] Есть свидетельства, что и другие в Оксфорде, помимо Гроссетесте, были заинтересованы в изучении греческого языка и естественных наук.

Из Оксфорда Бэкон отправился в Париж, где, по-видимому, оставался несколько лет; там он получил звание доктора, а затем стал францисканцем. Поскольку монах не мог ничем владеть, можно предположить, что Бэкон вступил в орден только после двадцати лет научных исследований, на которые он потратил много денег, как он говорит в 1267 году, в часто цитируемом отрывке *Opus tertium*:

"Ибо с юности я трудился над науками и языками, и для продолжения учебы собрал много полезного. Я искал дружбы всех мудрых людей среди латинян и обучал молодежь языкам, геометрическим фигурам, числам, таблицам и инструментам, а также многим необходимым вещам. Я изучил все, что было полезно для этой цели, и знаю, как действовать, какими средствами и какие есть препятствия, но я не могу продолжать из-за отсутствия средств, которые необходимы. За двадцать лет, в течение которых я специально трудился над изучением мудрости, не обращая внимания на мнение толпы, я потратил на эти занятия более двух тысяч фунтов на оккультные книги (*libros secretos*) и различные эксперименты, и языки, и инструменты, и таблицы, и другие вещи" [617].

После первого пребывания в Париже Бэкон вернулся в Оксфорд. Там он, несомненно, продолжал свои исследования, разглашал их или каким-то образом преподавал. Но он вызвал подозрения своего ордена, и со временем его отправили или проводили обратно в Париж, где, похоже, его действия и высказывания были ограничены. Как и первое, это второе, возможно, вынужденное, пребывание было долгим; в первой главе *Opus tertium* он говорит о себе как о "десяти годах изгнания". Однако здесь, как и всегда, не совсем ясно, насколько буквально следует воспринимать личные высказывания Бэкона, касающиеся как его самого, так и других.

Наступил короткий период ликования. Ему, очевидно, запрещали писать и распространять свои идеи; временами его наказывали хлебом и водой. Все это не смогло смягчить его нрав или привести его ум в соответствие с современными взглядами. В 1265 году непредубежденный человек, который был юристом, воином и советником короля, прежде чем стать церковником, стал папой Климентом IV. Живя в Париже, он заинтересовался работой Бэкона. Вскоре после избрания папы наш болезненный философ сумел связаться с ним, о чем свидетельствует ответ папы, написанный из Витербо в июле 1266 года:

"Возлюбленному сыну нашему, брату Роджеру, именуемому Бэконом, из ордена братьев-миноритов. Мы с радостью получили письмо о твоей преданности; и мы хорошо рассмотрели то, что наш возлюбленный сын по имени Бонекор, рыцарь, изложил нам из уст в уста, с верностью и благоразумием. Итак, дабы мы могли яснее понять, что ты замышляешь, такова наша воля, и мы повелеваем тебе нашим апостольским мандатом, чтобы, невзирая на запрет любого прелата или любой устав твоего ордена, ты как можно скорее отправил нам в добром письме тот труд, который, занимая незначительный пост, мы просили тебя сообщить нашему возлюбленному сыну Раймонду из Лаудунума. Кроме того, мы повелеваем тебе изложить в письме, какие средства, по твоему мнению, следует применить к тем делам, о которых ты недавно говорил как о чреватых такой опасностью. Сделайте это как можно более тайно и без промедления"[618].

Бедный Бэкон! Письмо Папы привело его в экстаз, затем поставило в затруднительное положение, вызвало подробные извинения и поток убедительных объяснений, которые он с трепетной поспешностью изливал в течение восемнадцати последующих месяцев. Восторг от обращения к главе христианства выливается в гиперболу, чему не приходится удивляться: его возносят и бросают на произвол судьбы; что его малость и многочисленное невежество, его завязанный язык и растрепанное перо, а также он сам, не выслушанный всеми людьми, погребенный, преданный забвению, должны быть призваны мудростью Папы для написания мудрых писаний (*sapientales scripturas*)!

"Наместник Спасителя, властитель сферы, соизволил обратиться с просьбой ко мне, которого едва ли можно причислить к частицам мира - *Inter partes universae*! И все же, пока моя слабость подавлена славой этого поручения, я возвышаюсь над своими силами; я чувствую пыл духа; я поднимаюсь в силе. И в самом деле, я должен переполняться благодарностью, поскольку твое блаженство повелевает тем, чего я желал, над чем трудился в поте лица и что добыл ценой больших затрат"[619].

Слово "расходы" затрагивает одну из сторон дилеммы Бэкона. Он - францисканец, следовательно, без гроша в кармане, и, того, находится под запретом своего ордена. Папа предписал хранить тайну, поэтому Бэкон не может использовать папский мандат против возможного вмешательства своих собственных начальников. Папа не прислал никаких средств; сидя в *culmine mundi*, он был слишком занят высокими делами, чтобы думать об этом.[620] И вот наступает главный повод для извинений Бэкона: его Блаженство неправильно понял, был дезинформирован: работа еще не написана, ее еще предстоит составить.

Несмотря на все эти препятствия, безрукий, но находчивый философ каким-то образом получил возможность писать и средства, необходимые для создания честной копии. И вот в эти великие восемнадцать, а может быть, и пятнадцать месяцев изливается поток просвещения, реформирующей критики, планов изучения и методов исследования, примеров и набросков того, что должно быть подготовлено или открыто. Нам известны четыре работы,[621] и, возможно, они составляют большую часть всего, что Бэкон когда-либо написал. С разными акцентами, сокращениями и уточнениями, все четыре имеют одну цель - убедить папу в огромной ценности бэконовской схемы полезного и спасительного знания. В значительной степени в них излагаются одни и те же вопросы; более того, *Opus tertium* был призван передать суть *Opus majus*, если тот не дойдет до папы. Поэтому в этих нетерпеливых, торопливых работах много повторений и некоторого беспорядка, недостатки которых подчеркивают драматизм ситуации, в которой оказался стремительный гений, чьи сдерживаемые высказывания наконец-то получили свободу. *Opus minus* и *Ватиканский фрагмент* - как от человека, одолеваемого желанием сказать все и сразу, чтобы ночь не

наступила раньше, чем он успеет высказаться. И , когда *Opus majus* был наконец отправлен в путь в сопровождении *Opus minus*, как линкор в сопровождении легковооруженного крейсера, за ними был отправлен *Opus tertium*, наполненный теми же воинственными изложениями, из опасения, что первые два погибнут в пути.

Дошли ли они до Папы? Можно предположить, что да. Читал ли он хоть одно из них? Здесь нет никакой информации. Папы были самыми занятыми людьми в Европе, а смерть так часто прерывала их деятельность. Климент умер на следующий год, и, насколько известно, ни один слог признания от него так и не дошел до лихорадочно ожидавшего его философа.

Несколько слов расскажут об остальном. В 1271 году, очевидно, Бэкон написал свой *Compendium studii philosophiae*, воспользовавшись случаем, чтобы в безмерных выражениях обличить развращенность церкви и общества. Он редко сдерживал свою ярость! Его жизнь шла к своему последнему испытанию. В 1277 году Иероним Асколийский, генерал францисканского ордена, провел капитул в Париже, и Бэкон был приговорен к тюремному заключению (*carceri condemnatus*) за свое учение, содержащее *aliquas novitates suspectas*.^[622] Иероним стал папой Николаем IV. На капитуле ордена, состоявшемся в Париже в 1292 году, сразу после его смерти, некоторые заключенные, осужденные в 1277 году, были освобождены. Среди них, вероятно, был и Роджер Бэкон. Если это так, то именно в год своего освобождения он написал трактат под названием *Compendium theologiae*; он был написан в 1292 году. Это последнее, что мы о нем слышим. Но поскольку ему уже должно было быть далеко за восемьдесят, вероятно, он прожил недолго.

В отношении Бэкона к Писанию и доктринам Церкви, похоже, не было ничего исключительного. Он, как и другие средневековые люди, считал, что в Писании, по крайней мере неявно, содержится вся сумма знаний, полезных или даже возможных для людей. Правда, ни Ветхий, ни Новый Завет не трактуют ни о грамматике, ни о физике, ни о минералах, ни о растениях, ни о животных. Тем не менее, утверждения в этих богооткровенных писаниях сделаны с полным знанием каждой темы или вещи, рассматриваемой или упоминаемой - птицы, зверя и растения, курса звезд, земли и ее вод, да, искусства песни или сельского хозяйства, и принципов каждой науки. Напротив (и здесь Бэкон даже придавал новый акцент и новаторский смысл существующему мнению), все знания, все искусства и науки необходимы для полного понимания Писания, *sacra doctrina*, одним словом, теологии. В этом мнении, возможно, есть большая доля истины; но отстаивание его Бэконом иногда производит на нас впечатление *reductio ad absurdum*, особенно когда он исходит из предположения, что патриархи и пророки владели всеми науками, включая астрологию и связь между ходом звезд и истинностью христианства.

В том, как Бэкон относился к Отцам, их знанию и авторитету, также не было ничего удивительного. Фома не считал их вдохновенными. Бэкон тоже не считал их вдохновенными; он уважает их, но при этом видит ограничения в их знаниях; в силу обстоятельств они могли пренебречь некоторыми науками, но это не причина, чтобы мы должны это делать^[623].

Что касается древних философов, то Бэкон придерживается мнения об их частичном вдохновении. "Бог просветил их умы, чтобы они желали и воспринимали истины философии. Он даже открыл им истину"^[624]. Они получили свои знания от Бога, как бы косвенно, через пророков, которым Бог открыл их напрямую. Не раз и со всеми подробностями необоснованной традиции он излагает общепринятое мнение, что греческие философы изучали пророков и черпали свою мудрость из этого источника.^[625] Но их знания не были полными; и мы должны знать многое, чего нет в Аристотеле.^[626]

"Изучение мудрости может всегда возрастать в этой жизни, потому что в человеческих открытиях нет ничего совершенного. Поэтому мы, более поздние люди, должны дополнять недостатки древних, поскольку мы приобщились к их трудам, через которые, если только мы не ослы, мы можем быть побуждены к их совершенствованию. Это самое жалкое - всегда пользоваться достигнутым и никогда не идти дальше"[627].

Возможно, Бэкона подозревали в том, что он слишком близко подводит философов к христианскому уровню; и, возможно, его аргумент, что их знания пришли от пророков, мог показаться тщетным оправданием. Он говорит, например:

"Была большая книга Аристотеля о гражданских науках,[628] хорошо согласующаяся с христианским законом; ибо закон Аристотеля имеет предписания, подобные христианскому закону, хотя в последнем многое добавлено, превосходящее все человеческие науки. Христианский закон берет все, что есть достойного в гражданском философском законе. Ибо Бог дал философам всю истину, как заявляют святые, и особенно Августин, ... И какие благородные мысли они высказали о Боге, благословенной Троице, Воплощении, Христе, благословенной Деве и ангелах"[629].

Возможно, здесь вспоминается Абэллард и его мысль о христианстве как о *reformatio legis naturalis*. Однако Христос сказал, что пришел не разрушить, а исполнить; и главные христианские богословы вслед за Августином "опустошили египтян", как он выразился; тот самый процесс, который, по сути, сделал авторитет Аристотеля верховным во времена Бэкона. Так что в восхищении Бэкона философами не было ничего особенного или подозрительного.

Проблема с Бэконом становится яснее, когда мы переходим к его взглядам на состояние знаний в его время и методы современных врачей, направленные на то, чтобы сделать их хуже, а не лучше. Эти врачи в основном занимались *священной доктриной*; они были прежде всего теологами и толкователями истин откровения. Критика Бэконом их методов могла бы унижить то, к чему эти методы применялись. Его едкое перечисление четырех вечных причин заблуждений и семи пороков, заражающих изучение теологии, покажет достаточно причин, почему его страдающие от ошибок и зараженные современники желали закрыть ему рот. Беспокойство некоторых из них могло бы перерасти во вражду под язвительными нападками; их сердца не смягчило бы и то, что Бэкон хвастался, что эти различные доктора, конечно, включая Альберта, не смогут за десять лет написать то, что он посылает папе.[630] Бэкон заявляет, что в Париже есть великий человек (был ли это Альберт? был ли это Томас?), которого выставляют авторитетом в школах, как Аристотеля или Аверроэса; а его сочинения демонстрируют лишь "бесконечную грубую суету", "невыразимую фальшь", излишнее многословие и пропуск самых необходимых частей философии[631]. Бэкон не довольствуется оскорблениями в адрес членов соперничающего доминиканского ордена, но включает в свое презрение и преподобного Александра Хейльского, почившего светоча францисканцев. "*Nullum ordinem excludo*", - кричит он, обличая разгул грехов своей эпохи. Что касается светских людей, то они могут читать лекции, только ворую тетради "мальчиков" из "вышеупомянутых орденов"[632]. "Никогда, - пишет Бэкон в "*Compendium studii*", из которого взяты последние фразы, - не было такого проявления мудрости и такого преследования учености на стольких факультетах в стольких регионах, как в последние сорок лет. В каждом городе, замке и бурге, в основном благодаря двум студенческим орденам, повсюду появились доктора, особенно в области теологии. И

все же никогда не было столь великого невежества и стольких заблуждений, как явствует из этого письма"[633].

Бэкон никогда не упускает случая назвать четыре причины ошибок и невежества, которые его окружали. Эти причины овладели его умом - он бы сказал, что они овладели эпохой. Они подробно изложены в разделе i. "*Opus majus*":[634]

"Есть четыре главных камня преткновения (*offendicula*) для постижения истины, которые мешают почти каждому: пример непрочного и недостойного авторитета, давно установившийся обычай, чувство невежественной толпы (*vulgi sensus imperiti*) и сокрытие собственного невежества под видом мудрости. В них вовлечен каждый человек, и все государства находятся в осаде. Ибо в каждом жизненном, деловом или учебном акте эти три наихудших аргумента используются для одного и того же вывода: так поступали наши предки, таков обычай, таково общее мнение: поэтому следует придерживаться его. Но противоположный вывод вытекает из предпосылок гораздо лучше, что я и докажу с помощью авторитета, опыта и разума. Если эти три фактора иногда опровергаются славной силой разума, то четвертый всегда наготове, как блеск для глупости; так что, хотя человек не знает ничего ценного, он нагло превозносит это и таким образом, успокаивая свою жалкую глупость, побеждает истину. От этих смертоносных вредителей происходят все беды рода человеческого; ведь игнорируются самые благородные и полезные документы мудрости, секреты искусств и наук. Хуже того, люди, ослепленные тьмой этих четырех, не видят своего невежества, но всячески стараются смягчить то, от чего не находят средства; и что самое ужасное, находясь в густых тенетах заблуждения, они считают себя в полном свете истины"[635].

Поэтому они считают истинное ложным и напрасно тратят свое время и деньги, говорит Бэкон со множеством натяжек.

"Против первых трех причин заблуждений нет никакого средства, - продолжает Бэкон, - кроме как всеми силами ставить авторитетных авторов выше слабых, разум выше обычая, а мнения мудрых выше настроений толпы; и не доверять тройному аргументу: это имеет прецедент, это принято, это является общепринятым мнением". Но четвертая причина ошибки - самая страшная из всех. "Ибо это одинокий и дикий зверь, пожирающий и уничтожающий всякий разум, - это желание казаться мудрым, с которым рождается каждый человек". Бэкон осуждает эту причину зла, опираясь на многочисленных свидетелей, святых и профанов. У него две стороны: демонстрация притворного знания и оправдание невежества. Бесконечны истины Бога и творения: пусть никто не кичится своим знанием. Не человек должен хвалиться своей мудростью; вера выходит за пределы человеческих знаний, и все равно многое остается нераскрытым. За сорок лет мы узнаем не больше того, чему можно было бы научить молодежь за один год. Я получил больше пользы от простых людей, "чем от всех моих знаменитых докторов".

Четыре универсальные причины невежества Бэкона указывают на его общую позицию. Более конкретные критические замечания в адрес академических методов его времени содержатся в его "*Семи главных ошибках в изучении теологии*" (*septem peccata studii principalis quod est theologiae*). Оно приведено в *Opus minus*. [636] Бэкон, как мы помним, снова и снова говорит, что все науки должны служить теологии и находить свою ценность в этом служении: наука теологии включает в себя все науки и должна использовать каждую из них как служанку для своих собственных целей. Соответственно, когда Бэкон говорит о семи пороках главного учебного заведения, которым является теология, мы можем ожидать, что

он укажет на порочные методы, касающиеся всех отраслей науки, но с учетом их общего служения своей госпоже.

"Семь пороков главного занятия, которым является теология; первый состоит в том, что философия на практике доминирует над теологией. Но она не должна доминировать ни в одной области, выходящей за пределы ее самой, и уж точно не в науке о Боге, которая ведет к вечной жизни..... Большая часть всех вопросов в *Summa theologiae* - это чистая философия, с аргументами и решениями; и есть бесконечные вопросы о небесах, и о материи и бытии, и о видах и подобиях вещей, и о познании через них; также о вечности и времени, и о том, как душа находится в теле, и как ангелы перемещаются локально, и как они находятся в месте, и бесконечное множество подобных вопросов, которые определены в книгах философов. Исследовать эти трудности не пристало богословам, согласно основному замыслу и предмету их работы. Они должны вкратце изложить эти истины в том виде, в каком они определены в философии. Более того, другие вопросы *quaestiones*, которые касаются того, что приличествует богословию, например, о Пресвятой Троице, Воплощении, Таинствах, обсуждаются в основном с помощью авторитетов, аргументов и различий философии".

Очевидно, что этот первый порок теологического исследования заразил метод Альберта и Фомы, да и практически всех остальных теологов! Его исправление могло бы потребовать полного разворота метода. Но желаемый Бэконом разворот вряд ли привел бы обратно к евангельской простоте, как видно из нижеследующего.

"Второй порок заключается в том, что лучшие науки, наиболее явно относящиеся к теологии, не используются теологами. Я имею в виду грамматику иностранных языков, из которых происходит все богословие. Еще более ценными являются математика, оптика, мораль, экспериментальная наука и алхимия. Но богословы пользуются дешевыми науками (*scientiae viles*), такими как латинская грамматика, логика, натурфилософия в ее низшей части и некоторые стороны метафизики. В них нет ни блага души, ни блага тела, ни благ судьбы. Но моральная философия извлекает благо души, насколько это возможно для философии. Алхимия экспериментальна и, вместе с математикой и оптикой, способствует благу тела и удачи..... В то время как грамматика других языков дает латинянам теологию и моральную философию..... О! Какое безумие - пренебрегать науками, столь полезными для теологии, и утопать в тех, что дерзки!

"Третий порок заключается в том, что богословы невежественны в тех четырех науках, которыми они пользуются, и поэтому принимают массу ложных и бесполезных предложений, принимая сомнительное за определенное, неясное за очевидное; они страдают как от избытка, так и от недостатка необходимого, и таким образом запятнали теологию бесконечными пороками, проистекающими из чистого невежества". Ведь они не знают ни греческого, ни еврейского, ни арабского, а значит, и всех наук, содержащихся в этих языках; и они полагаются на Александра Хейльского и других таких же невежд, как они сами. Четвертый порок заключается в том, что они изучают и читают лекции по *сентенциям* лангобардов, а не по тексту Писания; и лекторам по *сентенциям* отдается предпочтение в почете, в то время как тот, кто хочет читать лекции по Писанию, вынужден умолять выделить ему комнату и час.

"Пятый недостаток превосходит все предыдущие. Текст Писания ужасно испорчен в парижской копии Вульгаты".

Бэкон подробно останавливается на ошибках Вульгаты и дает хорошее описание различных латинских версий Библии. Далее, "*sextum peccatum* гораздо серьезнее всех и может быть разделена на две *peccata maxima*: первая заключается в том, что из-за этих ошибок буквальный смысл Вульгаты имеет бесконечные фальсификации и невыносимые неопределенности, так что истина не может быть известна. Из этого вытекает другой недостаток, а именно то, что духовный смысл заражен теми же сомнениями и ошибками". Эти ошибки, сначала в буквальном значении, а затем в духовном или аллегорическом, происходят от незнания языков оригинала, а также от незнания птиц, зверей и всевозможных предметов, о которых говорится в Библии. "Несомненно, большая причина ошибок, как в буквальном, так и в духовном значении, проистекает из незнания того, о чем говорится в Писании. Ведь буквальный смысл заключается в природе и свойствах вещей, чтобы духовный смысл можно было уловить с помощью удобных адаптаций и соответствующих подобий". Бэкон цитирует Августина, чтобы показать, что мы не можем понять заповедь "*Estote prudentes sicut serpentes*", если не знаем, что змее свойственно обнажать свое тело, защищая голову, так же как христианин должен обнажать все ради своей головы, которая есть Христос. Но разве ради таких целей, как , Бэкон хотел бы, чтобы более глубокая ученость поощрялась, а естественные науки преследовались? На этом месте текст "*Opus minus*" обрывается, и невозможно сказать, оставалось ли у Бэкона еще седьмое преступление, или же серия закончилась вторым из пороков, на которые он разделил шестой.

Строгость Бэкона по отношению к ошибкам своего времени была связана с его усилиями по их исправлению и получению более прочных знаний, чем те, которые могла дать диалектика. С этой целью он выступал за изучение древних языков, которые считал "первой дверью мудрости, особенно для латинян, у которых нет текста ни по теологии, ни по философии, кроме как из иностранных языков"[637] Его собственных знаний греческого было достаточно, чтобы он мог читать отрывки на этом языке и составить греческую грамматику.[638] Но он не проявляет интереса к классической греческой литературе, и нет никаких свидетельств того, что он изучал какого-либо важного греческого философа в оригинале. Он также ревностно относился к изучению иврита, халдейского и арабского языков, других иностранных языков, которые содержали знания, столь неадекватно представленные в латинских версиях. Он с некоторым преувеличением говорил о недостатках существующих переводов:[639] но он признавал трудность задачи переводчика, обусловленную разнообразием идиом и сложностью поиска эквивалента в латинском языке для высказываний, например, в греческом. Латинский словарь часто оказывался недостаточным, и слова приходилось заимствовать из языка оригинала. Точно так же он, как и другие, хотя никто не заявлял об этом так ясно, видел, что переводчик должен не только владеть двумя языками, но и разбираться в предмете, который рассматривается в переводимом произведении[640].

После языков Бэкон настаивал на изучении наук, которые, по его мнению, должны быть взаимозависимыми и взаимоподтверждающими; выводы каждой из них могут быть доказаны методами и данными других.

"Рядом с языками, - пишет Бэкон в главе xxix "*Opus tertium*", - я считаю математику необходимой на втором месте, для того чтобы мы могли знать то, что может быть известно. Она не заложена в нас природой, но из всех наук, которые мы познаем через открытие и обучение (*inventionem et doctrinam*), она ближе всего к врожденному знанию. Ведь изучать ее легче, чем все остальные науки, и мальчики легко осваивают ее разделы. Кроме того,

миряне умеют строить диаграммы, вычислять, петь и пользоваться музыкальными инструментами. Все это - *опера* математики".

Так, с античной и средневековой вольностью, Бэкон представлял себе эту науку. Он посвящает ей длинный *Pars quarta* из *Opus majus*: в самом начале он говорит, что из...

"четырех великих наук вратами и ключом является математика, которую святые открыли (*invenerunt*) от начала мира и использовали больше, чем все остальные науки. Пренебрежение ею в течение последних тридцати или сорока лет разрушило обучение (*studium*) латинян. Ибо тот, кто не знает ее, не может познать ни других наук, ни вещей этого мира. Но знание этой науки подготавливает ум и поднимает его к испытанному познанию (*certificatam cognitionem*) всех вещей".

Бэкон приводит авторитеты, доказывающие необходимость математики для изучения грамматики и логики; он показывает, что ее процессы достигают несомненной истинности; и "если в других науках мы хотим достичь уверенности, свободной от сомнений, и истины без ошибок, мы должны заложить основы познания в математике"[641]. Он указывает на ее очевидную необходимость для изучения небес и всего, что относится к спекулятивной и практической *астрологии*; также для изучения физики и оптики. Таким образом, его интерес заключался главным образом в ее применении. Поскольку человеческая наука ничто, если она не может быть применена к вещам божественным, математика должна найти свою высшую пользу в ее применении к вопросам теологии. Она должна помочь нам определить положение рая и ада, а также способствовать познанию географии Писания и, в особенности, священной хронологии. Далее, она позволяет нам узнать точные формы вещей, упомянутых в Писании, таких как ковчег, скиния и храм, чтобы из точного определения буквального смысла можно было вывести истинное духовное значение. Не следует путать астрологию с ее злой тезкой - магией,[642] однако истинная наука полезна для определения влияния звезд на судьбы государств. Кроме того, математика через астрологию имеет большое значение для удостоверения веры, укрепляя ее против секты Антихриста;[643] затем для исправления церковного календаря; и наконец, поскольку все вещи и регионы земли подвержены влиянию небес, астрология и математика уместны при рассмотрении географии. И Бэкон завершает *Pars quarta* подробным описанием регионов, стран и городов известного мира.

Бэкон также глубоко интересовался оптикой, *наукой о перспективе*, которую он подробно излагает в *Pars quinta* из *Opus majus*. Много места потребовалось бы для обсуждения его теорий света и зрения, а также распространения физической силы, рассмотренных в *De multiplicatione specierum*. Он знал все, что можно было узнать из греческих и арабских источников, и, в отличие от Альберта, который скомпилировал большую часть того же материала, использовал свои знания для создания новых. Бэкон обладал гением в этих науках: его "*Scientia perspectiva*" - не просто компиляция, и ни в одном из использованных им трудов не представлена теория силы или зрения, содержащая столько же намеков на последующее теоретизирование.[644] Однако он не смог избавиться от своей одержимости "духовным смыслом" и полезностью науки для теологии. Он рассуждает о составе тела Адама в состоянии невинности,[645] что может показаться не более ощутимым, чем рассуждения Фомы о движениях ангелов, которые Бэкон высмеивает. И снова в "*Оптике*", после интересного обсуждения преломления и отражения, он не может отказаться от рассмотрения духовных значений преломленных лучей.[646] Даже в его рассуждениях об экспериментальной науке есть штрихи средневековья, которые особенно диссонируют в этом самом оригинальном и "передовом" продукте гения Бэкона, который теперь следует рассмотреть более конкретно.

Спекулятивный интеллект двенадцатого и тринадцатого веков был так широко поглощен материей и методами господствующей схоластики, что никто, вероятно, не будет думать о выдающихся схоластах как об отдельных явлениях. Очевидно, что они были лишь как самые высокие вершины, несколько возвышающиеся над другими горами, благодаря совокупности и поддержке которых они были подняты на свою высоту. Но в случае с Бэконом существует реальная опасность, чтобы он не казался отдельным и лишенным поддержки; ведь влияния, которые помогли ему сформироваться, не так уж очевидны. И все же он не создал себя сам. То, что он обратил внимание на лингвистику, в достаточной степени объясняется влиянием Гроссетесте и других, которые положили начало изучению греческого и, возможно, иврита в Оксфорде. Что касается физики или оптики, то ими тоже интересовались другие - иначе не было бы переводов греческих и арабских трактатов, которые он мог бы использовать;^[647] а в математике был некий старший современник, Иордан Неморариус (не говоря уже о Леонардо Фибоначчи), который намного превзошел его. Можно предположить, что в XIII, как и в XII и предыдущих веках, существовали люди, изучавшие явления природы. Но они оставили скудные записи. Период запоминается теми чертами его основных достижений, которые не вытеснены и не стерты с лица земли дальнейшим прогрессом последующих времен. Ничто не уничтожило труды схоластов для тех, кто еще может интересоваться подобными рассуждениями; и Аквинский до сих пор занимает главенствующее положение в Римско-католической церкви. С другой стороны, редкие следы средневековых людей, прокладывавших пути в естествознании, уже давно истоптаны множеством ног, прошедших по этим путям далеко за их пределы. И все же были эти странники, которые не произвели особого шума в свое время и были давно забыты. Если бы не письмо папы Климента, Бэкон сам мог бы оказаться в их числе; и только его труды сохранили от полного забвения имя человека, который, по словам Бэкона, занес практику "экспериментальной науки" дальше, чем он мог надеяться сделать. Возможно, будет полезно подойти к изложению Бэконом этой науки, или научного метода, через его ссылки на этого необыкновенного Пикара по имени Петр из Махарнкурии, или Марикура.

В "*Opus tertium*" Бэкон рассматривал оптику и математику и говорил об этом Петре как о сведущем в них; и вот он открывает главу xiii, посвященную *экспериментальной науке*:

"Но помимо этих наук есть одна, совершеннее всех, которой служат все, и которая удивительным образом удостоверяет их все: она называется экспериментальной наукой, которая пренебрегает аргументами, поскольку они не делают уверенности, как бы сильны они ни были, если в то же время не присутствует *опыт* заключения. Экспериментальная наука учит *экспериментировать*, то есть проверять путем наблюдения или эксперимента возвышенные выводы всех наук". Эта наука никому, кроме мастера Питера, не известна.

Следуя дальше по тексту, мы сможем оценить то, что вскоре скажет о нем Бэкон:

"Еще одно достоинство этой науки в том, что она подтверждает эти благородные истины с точки зрения других наук, которые они не могут доказать или исследовать: например, продление человеческой жизни; ибо эта истина относится к медицине, но врачебное искусство никогда не распространялось на эту истину, и в медицинских трактатах о ней ничего не говорится. Но *верный экспериментатор* учел, что орел, и олень, и змея, и феникс продлевают жизнь и возобновляют молодость, и знает, что эти вещи даны животным в назидание людям. Поэтому он задумал благородные планы (*vias nobiles*) с учетом этого и приказал алхимии приготовить тело, подобное по строению (*aequalis complexionis*), чтобы он мог использовать его".

Возможно, для оценки экспериментальной науки Бэкона будет уместно спросить, где *экспериментатор* наблюдал орла или феникса, возобновляющего свою молодость, за пределами "Физиолога"?

"Третье достоинство этой науки состоит в том, что она не принимает истины в терминах других наук, но использует их как *handmaids*..... И эта наука удостоверяет все естественные и искусственные данные конкретно и в надлежащей области, *per experientiam perfectam*; не посредством аргументов, как чисто умозрительные науки, и не посредством слабых и несовершенных *опытов*, как оперативные науки (*scientiae operativae*).^[648] Таким образом, это госпожа всех и цель всех спекуляций. Но она требует больших затрат для своего осуществления; Аристотель, по поручению Александра, помимо тех, кого он использовал дома в *опытах*, отправил многие тысячи людей по всему миру, чтобы исследовать (*ad experiendum*) природу и свойства всех вещей, как рассказывает Плиний. И, конечно, чтобы поджечь на любом расстоянии, потребуется не одна тысяча марок, прежде чем можно будет приготовить соответствующие очки; но они стоили бы целой армии против турок и сарацин. Ибо совершенный экспериментатор мог бы уничтожить любую враждебную силу этим сжиганием через солнечные лучи. Это чудесная вещь, но в этой науке есть много других, более замечательных; но очень немногие люди посвящают себя ей из-за недостатка денег. Я знаю только одного, который заслуживает похвалы за то, что занимается ее делами; он не заботится о словесных спорах, но занимается делами мудрости и в них отдыхает. Поэтому то, что другие, как слепые, пытаются увидеть, подобно летучим мышам в сумерках, он видит в полной яркости дня, потому что он - *dominus experimentorum*. Он знает *на опыте* и естественные науки, и медицину, и алхимию, и все небесные и подземные вещи. Ему стыдно, если кто-то из мирян, или старух, или рыцарей, или деревенщин знает то, чего не знает он. Он изучил все, что касается литья металлов, работы с золотом и серебром, использования других металлов и минералов; он знает все, что касается войны, оружия и охоты; он изучил сельское хозяйство и геодезию; также опыты и гадания старух, знает заклинания волшебников, а также трюки и приспособления жонглеров. В общем, от него не ускользает ничего, что он должен знать, и он знает, как разоблачить мошенничество магии".

Без Петра невозможно завершить философию с пользой и уверенностью; но его нельзя получить за бесценок; он мог бы получить любые почести от принцев, и если бы он захотел опубликовать свои работы, весь парижский мир последовал бы за ним. Но его нисколько не волнуют ни почести, ни богатство, хотя он мог бы получить их в любое время по своему усмотрению благодаря своей мудрости. Этот человек трудился над подобным горящим стеклом три года и скоро, по милости Божьей, доведет его до совершенства.

В этих любопытных отрывках много от Роджера Бэкона; много от его индуктивного гения, много от его сангвинической надежды, не говоря уже об изобретательском воображении; и достаточно от его легковерия. Никто никогда не знал и не мог совершить всего того, что он приписывает этому удивительному Петру, от которого, по-видимому, сохранился некий умный трактат о магните.^[649] А что касается тех горящих очков или, возможно, отражателей, с помощью которых можно было поджигать далекие флоты и армии, - существовали ли они когда-нибудь? Сжигал ли Архимед ими римские корабли у Сиракуз? Были ли они вообще чем-то большим, чем миф? Во всяком случае, можно с уверенностью сказать, что ни одно устройство, созданное руками и мозгом Петра Махарнкурийского, никогда не угрожало туркам или сарацинам.

Именно знание дает понимание. Современные критические методы сводятся главным образом к тому, что мы знаем больше. Бэкон не обладал такими знаниями в области физиологии животных, которые позволили бы ему убедиться в абсурдности идеи о том, что

орел или любое другое животное может продлить свою молодость. Он также не знал достаточно, чтобы осознать огромную неправдоподобность того, что греческие философы черпали свои знания из книг древнееврейских пророков. И мы видим, насколько шаткой должна была быть практика или мечты его "экспериментальной науки". Его фундаментальная концепция, кажется, колеблется: *Экспериментальная наука* - это наука, или это средство и метод, универсально применимые ко всем научным исследованиям? Науки служат ему как подручные, говорит Бэкон; и он также утверждает, что только она может проверить и удостоверить, сделать уверенными и определенными выводы других наук. Возможно, он считал ее главным ключом, открывающим все двери знания, и полагал, что все науки, насколько это возможно, должны исходить из опыта, путем дальнейших наблюдений и экспериментов. Но он говорил не совсем это.

Его мало можно винить за расплывчатость и восхищаться тем, что он пришел к своей, возможно, непоследовательной концепции. Наблюдения и эксперименты были столь же старыми, как и человеческая мысль о человеческом опыте. И Альберт Великий говорит, что выводы всех наук должны быть проверены ими. Но у него нет формального представления ни об экспериментальной науке, ни о методе; хотя он много говорит о логике и размышляет, является ли она наукой или средством или методом всех наук.^[650] Здесь он сознательно обсуждает в отношении логики тот самый вопрос, по поводу которого Бэкон в отношении экспериментальной науки скорее бессознательно колеблется: является ли она наукой, и почти королевой? Или же это истинный научный метод, которому должны следовать все науки, когда они применимы?^[651] Бэкон не слишком высоко ценил изучение логики, считая, что мысли неученых людей естественным образом следуют ее законам.^[652] Это, несомненно, было верно, и, более того, так же верно для экспериментальной науки, как и для логики. И та, и другая были созданы на основе обыденной жизни и универсальных процессов мышления. Однако логика тренированного ума надежнее; и поэтому экспериментальная наука может выйти за пределы грубых наблюдений ненаучных людей.

Очевидно, что у Роджера Бэкона *экспериментальная наука* занимала то место, которое логика занимала у Альберта, а королевская диалектика - у Абельяра. Он постоянно повторяется, излагая ее свойства и прерогативы, но не продвигаясь к большей ясности концепции. Этому посвящена *Pars sexta* из *Opus majus*, и мы можем бросить последний взгляд, чтобы понять, не проливают ли его высказывания еще какой-нибудь свет на этот вопрос.

"Корни мудрости латинян были помещены и установлены в языках, математике и перспективе, теперь я хочу пересмотреть эти *радикалы* со стороны *scientia experimentalis*; потому что без *experientia* ничто не может быть познано адекватно. Существует два способа получения знания (*cognoscendi*), а именно: аргумент и *эксперимент*. Аргумент делает вывод и заставляет нас согласиться с ним, но не делает его определенным и не устраняет сомнений, чтобы разум мог успокоиться в восприятии истины, если только разум не находит истину путем опыта".

И в качестве иллюстрации Бэкон говорит, что вы никогда не сможете простым аргументом убедить человека в том, что огонь будет гореть; а также, что "несмотря на демонстрацию свойств равностороннего треугольника, разум не будет придерживаться вывода *sine experientia*".

Сославшись на Аристотеля и приведя несколько примеров глупостей, в которые верили как ученые, так и простые люди, потому что не применяли проверки наблюдением, он

заключает: "Oportet ergo omnia certificari per viam experientiae". Далее он говорит нечто неожиданное:

"*Sed duplex est experientia*: один - через внешние органы чувств, и таким образом происходят те *эксперименты*, которые делаются с помощью подходящих инструментов в астрономии, а также с помощью тестов наблюдения в отношении вещей, находящихся внизу. А то, что мы не можем наблюдать, мы знаем от других мудрецов, которые наблюдали это. Этот *опыт* - человеческий и философский; но он недостаточен для человека, потому что не дает полной уверенности в телесных вещах, а в духовных не достигает ничего. Человеческий интеллект нуждается в другой помощи, и поэтому святые патриархи и пророки, которые первыми дали миру науки, получали внутренние озарения и не стояли на одном только чувстве. Точно так же и многие верующие после Христа. Ибо благодать веры многое освещает, и божественные вдохновения не только в духовных, но и в телесных вещах, и в философских науках. Как говорит Птолемей, путь к познанию вещей двойной: один - через *опыт* философии, другой - через божественное вдохновение, что гораздо лучше"[653].

Любые сомнения относительно религиозного и христианского смысла последнего отрывка устраняются утверждением Бэкона о

"семь ступеней этой внутренней науки: первая - через *озарения чистых наук*; следующая состоит в добродетелях, ибо дурной человек невежествен; ... третий - в семи дарах Святого Духа, которые перечисляет Исайя; четвертый - в блаженствах, которые Господь определяет в Евангелии; пятый - в *sensibus spiritualibus*; шестой - в *fructibus*, из которого происходит мир Божий, проходящий через *все чувства*; седьмой - в восторгах (*in raptibus*) и их видах, поскольку различными способами различные люди были очарованы, так что они видели многое, о чем человеку не позволено рассказывать. И кто усердно упражняется в этих переживаниях или в некоторых из них, тот может засвидетельствовать и себе, и другим не только о духовных вещах, но и обо всех человеческих науках"[654].

Эти высказывания носят религиозный характер и возвращают нас к религиозному, или практическому, мотиву всего стремления Бэкона к знаниям: знания должны приносить пользу, иметь практическое значение, а высшая польза - это та, которая способствует здоровому и спасительному познанию Бога. Истинный метод исследования, говорит Бэкон в "*Compendium studii*,

"...изучать сначала то, что в любой науке стоит на первом месте: легкое - перед более трудным, общее - перед конкретным, меньшее - перед большим. Дело студента должно заключаться в избранных и полезных темах, потому что жизнь коротка; и они должны быть изложены с ясностью и уверенностью, что невозможно без *опыта*. Ибо, хотя мы познаем с помощью трех средств: авторитета, разума и *опыта*, авторитет не мудр, если не приведена его причина (*auctoritas non sapit nisi detur ejus ratio*), и он не дает знания, но дает веру. Мы верим, но не знаем, исходя из авторитета. Разум также не может отличить софистику от демонстрации, если мы не знаем, что вывод подтвержден фактами (*experiri per opera*). И все же плоды учебы в настоящее время ничтожны, а тайные и великие дела мудрости неизвестны толпе студентов"[655].

Как бы отголоском этой мысли Бэкон начинает вторую главу своего изложения экспериментальной науки в шестой части *Opus majus*, от которой мы только сейчас отвлеклись. Он с волнением повторяет то, что уже неоднократно говорил, относительно свойств и прерогатив этой *экспериментальной науки*. Затем он приводит свой самый интересный и подробный пример ее применения в исследовании радуги, пример слишком длинный и слишком трудный для воспроизведения. Излагая три прерогативы, он лишь

слегка меняет формулировку, однако переформулировка последней из них: "Третье достоинство этой науки состоит в том, что она исследует тайны природы в силу собственной компетенции и собственных качеств, независимо от какой-либо связи с другими науками", - указывает скорее на автономность науки, чем на метод, применимый ко всем исследованиям. Иллюстрации, которые приводит Бэкон, весьма разнообразны, но в основном относятся к "полезным открытиям", как можно было бы сказать: к вечно горящим лампам, греческому огню, взрывчатым веществам, противоядиям от ядов, а также к вопросам, полезным для церкви и государства. Наряду с этими открытиями путем экспериментов Бэкон позволяет своему воображению путешествовать и приводить его к предположениям об изобретениях, которые были реализованы задолго после него. "Машины для навигации возможны без гребцов, как большие корабли, подходящие для реки или океана, идущие с большей скоростью, чем если бы они были полны гребцов: так же и повозки могут двигаться *cum impetu inaestimabili*, как мы считаем колесницы древности. И могут быть летающие машины, сделанные таким образом, что человек может сидеть в середине машины и управлять ею с помощью какого-либо приспособления: и еще машины для поднятия огромных тяжестей"[656] Современная реальность превзошла эту средневековую мечту.

ГЛАВА XLII

ДУНС СКОТУС И ОККАМ

Тринадцатый век был временем мощного единства Церкви, когда папство, торжествующее над императорами и королями, черпало новые силы в преданности двух орденов, обновлявших духовную энергию западного христианства. Схоластика оставалась целой и непоколебимой, несмотря на Роджера Бэкона, который атаковал ее методы оружием собственнойковки, громко заявляя о единоличном подчинении всех наук теологии. Это утверждение человека с взглядами Бэкона было столь же тщетным, как и "*Unam sanctam*" папы Бонифация VIII, произнесенное в 1302 году и присваивающее папству всю власть на земле. В предыдущие десятилетия с подобными притязаниями почти мирились; но "*Unam sanctam*" был старческим воплем папства, побежденного новой силой французского короля, поддерживаемого пробуждением французской нации.

Первые годы четырнадцатого века, столь роковые для папства, были также судьбоносными для схоластики. Сумма Фомы была опровергнута Иоанном Дунсом Скотом, вся работа которого, как конструктивная, так и критическая, была наделена качествами законченности, означающими, что в формах рассуждения, представленных им, а также Фомой, мысль не должна продвигаться дальше. Атака Бэкона на схоластические методы оказалась неудачной из-за его бестактности и путаницы, а также потому, что люди не интересовались и, возможно, не понимали его аргументов. С аргументами Дунса Скотуса дело обстояло иначе. Во всем академическом мире мысль по-прежнему звучала под аккорды метафизики; и хотя люди никогда не слушали такой оркестровки диалектики, как у Дунса, она им нравилась, они воспринимали ее мотивы и постигали смысл ее тем. Поэтому его поколение понимало и ценило его. О том, что он стал началом конца схоластической системы, можно было судить

только после того, как способ этого конца раскрылся более полно. Однако в его работах мы видим симптомы распада схоластики. Его критика предшественников была дезинтегрирующей, даже если не была разрушительной. Его собственная диалектика была настолько запутанной и головокружительной, что, подобно хору в Бове, могла в один прекрасный день рухнуть. С Дунсом Скотом схоластика сама себя вывела за пределы человеческой досягаемости. С ним же окончательно разрушилась целостность схоластической цели. Ведь он больше не поддерживал единство метафизики и теологии. Последняя, конечно, сохраняла абсолютную силу, но из умозрительной она превратилась в практическую науку. Она не черпает свои принципы из метафизики и не подчиняет другие науки - все человеческое знание - своему служению. Хотя она рациональна по своему содержанию, она обладает доказательствами, более сильными, чем диалектика, и стоит на откровении.

Люди, отстаивавшие подобные взгляды, существовали всегда. Но совсем другое дело, что разрыв между метафизикой и теологией должен был продемонстрировать выдающийся теолог-метафизик после того, как другой взгляд был доведен до самых дальних пределов великим Аквином. Отныне философия и теология были установлены на противоположных вершинах, только вершина теологии была выше. Несмотря на последнее обстоятельство, наступающее время показало, что люди не смогут долгое время спокойно владеть двумя эталонами истины - философией и откровением; они будут вынуждены придерживаться одного из них и игнорировать другой. Разорвав рациональный союз философии и теологии, Дунс Скот подготовил почву для Оккама. Последний также громогласно утверждает превосходство божественной истины над человеческим знанием и его рассуждениями. Но папы находятся в Авиньоне, и христианский мир больше не склоняется перед этими добровольными вавилонскими пленниками. В таком разрушенном состоянии Церкви как можно сохранить всеохватывающий христианский синтез мысли и веры?

Дунс Скотус[657] не смог бы стать тем, кем он был, если бы не жил после Фомы. Он действительно был вершиной схоластики, возвышавшейся над всеми остальными. Однако у этой вершины были свои более конкретные опоры - предшественники. Их можно отметить, не намереваясь тем самым предположить, что влияние на мысль Дунса Скота оказывали не все люди, которых он слышал, читал и критиковал.

То, что Дунс Скот получил образование в Оксфорде и стал францисканцем, а не доминиканцем, во многом определило направление мысли, отраженное в его доктринах. Ансельм из Аосты, из Бека, из Кентербери был интеллектуальной силой в Англии. На Данса сильно повлиял его смелый реализм, его акцент на силе и свободе воли и его доктрина искупления.[658] Но Ансельм также косвенно повлиял на Скотуса через английского достойного, который стоит между ними.

Это, конечно же, Роберт Гроссетесте, о котором мы уже не раз упоминали, но, несмотря на его внутреннюю ценность, всегда в связи с его влиянием на других. Он был великим человеком; в свое время он был многогранной силой, сильной в делах церкви и государства, сильной в порицании и обуздании нечестивцев, сильной в руководстве молодым Оксфордским университетом и могучим другом францисканского ордена, который тогда там обосновался. Для своих учеников и их учеников он был плодотворным вдохновителем; однако историка мысли может интересовать не столько мастер, сколько некоторые из этих учеников, которые довели до четкой формы различные вопросы, которые в Гроссетесте, кажется, были лишь зачаточными.[659] Сразу вспоминается Роджер Бэкон, который был его учеником, а затем Данс, метафизик, который, возможно, слушал какого-то пожилого ученика Гроссетесте. Дунс, как и Бэкон, по-разному восприняли многое от мастера. И можно понять,

как великий учитель и епископ мог побудить гений Скотуса, равно как и Бэкона, выполнить свою задачу. Ведь Гроссетест был на редкость способным и ясно мыслящим человеком, честным и решительным, который со всей силой мощной личности настаивал на том, чтобы докопаться до сути каждого предложения и проверить его обоснованность самыми надежными доступными средствами. В силу своего воспитания и интеллектуальной наследственности он был августинцем и платоником; скорее преемником Ансельма, чем предшественником великих доминиканских аристотеликов. Соответственно, он был убежденным реалистом, но при этом согласовывал реальность своих "универсалий" с реальностью опыта. Даже если бы он не был августинцем, такой мастерский персонаж осознал бы силу человеческой воли и почувствовал бы практическую настойчивость *искусства* спасения человека, которое было *наукой* теологии.

Подобные взгляды преобладали в Оксфорде. Их можно найти четко изложенными у Ричарда из Миддлтона, оксфордского францисканца, который был несколько старше Данса Скотуса. Он заявляет, что теология - это практическая наука, и подчеркивает главенство и свободу воли. *Voluntas est nobilissima potentia in anima*. И снова: *Voluntas simpliciter nobilior est quam intellectus*: интеллект действительно идет впереди воли, как слуга, несущий свечу перед своим господином. Таким образом, идея Блага, к которому направлена Воля, выше идеи Истины, которая является объектом разума; и любить выше, чем знать"[660]. Роджер Бэкон также считал, что Воля (*Voluntas*) выше способности к познанию (*intellectus*); то же самое говорил и Генрих Гентский,[661] уроженец Низких стран, доктор торжественных наук и правящий дух в Парижском университете во второй половине XIII века. Многие из его доктрин в значительной степени напоминали доктрины Скотуса, хотя и подвергались нападкам с его стороны.

Таким образом, мы видим яму, в которой, возможно, копался Данс. Этот человек, который был не просто *ископаемым*, а строителем и мог бы заслужить имя Полиоркета, как ниспровергатель многих оплотов, оставил о себе мало следов, кроме своих двадцати томов метафизики, в которых нет никаких личных упоминаний об их авторе. Место рождения Иоганна Дунса Скота, будь то в Шотландии, Англии или Ирландии, неизвестно. Общепринятая дата - 1274 год - вероятно, должна быть отменена в пользу более раннего года. Известно, что он был францисканцем и что большая часть его жизни как студента и учителя прошла в Оксфорде. В похвальной грамоте, написанной генералом его ордена в 1304 году, он уже назван *subtilissimus*. Тогда он отправляется в Париж, где через два или три года, в 1307 году, получает звание доктора. В следующем году его отправили в Кельн, и там он умер загадочной смертью 8 ноября 1308 года. По слухам, его похоронили заживо, когда он находился в трансе.[662] Вероятно, о жизни Данса Скотуса мало что можно рассказать. Его личность, как и его карьера, кажется полностью включенной и исчерпанной в его работах. Однако за ними, помимо острого ума, скрывалась неукротимая воля. Он никогда не дрогнул в своем труде, как не дрогнул и его рассудок в своем лабиринтообразном движении к выводам. Его образованность была полной: он знал Библию и Отцов; он был мастером богословия, философии, астрономии и математики.

Конструктивные процессы его гения, похоже, вытекали из действия его критической энергии. Дунс был самым пронизательным критиком, созданным схоластикой. Все, что он рассматривал из систем других людей, он подвергал испытаниям, которые были склонны оставлять аргументы в беспорядке. От него не ускользала ни одна логическая неувязка. И когда каждый пункт был исследован на предмет его рациональной непротиворечивости, этот гений диалектики был склонен вынести вопрос на суд психологического опыта. С другой

стороны, он был церковником и считал, что как Писание и догмы не подлежат сомнению, так и постановления Церкви, земной *Civitas*, санкционированной Богом.

Проверив таким образом все, что было представлено человеческим разумом, и приняв то, что было провозглашено Писанием или Церковью, Данс приступает к построению своей доктрины в зависимости от обстоятельств. Ни один человек не доводил ни конструктивную логику, ни тонкости критического различения до пределов человеческого понимания или человеческого терпения, чем Дунс Скот. И здесь кроется его беда. Бесконечное разветвление и утончение его диалектики, его хитроумные процессы вывода делают его работу *сокращением до абсурда* схоластических способов рассуждения. С логической, эристической точки зрения, аргументация является безупречной. Она никогда не блуждает бесцельно, но, петляя и кружась, в конце концов приходит к выводу из какой-то непредвиденной точки. А вы бы прошли курс у этого мастера силлогизма? Если вы войдете в его списки, вы заблудитесь. Правильный способ напасть на него - стоять в стороне и смеяться. Именно так и поступали впоследствии, когда того, кто интересовался подобными рассуждениями, называли *дурнем*, по имени этого тончайшего из средневековых метафизиков.

Таким образом, о человеке судят по его форме и методу, а также по объему его достижений. Форма, метод, объем достижений у Скотуса были абсурдными. Когда вкус или мания к такой диалектике прошли, этот вид формы, этот лабиринт метода, эта безнадежность объема стали непригодным средством для философии жизни. Люди не стали бы рыться в ней, чтобы найти живые принципы. И все же живые принципы там были; или, по крайней мере, устойчивые и последовательные взгляды. Основные положения Дунса Скота, некоторых из которых он придерживался в оппозиции к Фоме, могут показаться нам вполне разумными: мы можем быть склонны согласиться с ним. Возможно, нас удивит, что здравая доктрина так хорошо скрыта в подобной диалектике.

Например, он считал, что между душой и ее способностями нет никакого реального различия. Фома так и не смог удовлетворительно продемонстрировать обратное. Опять же, Дунс Скот был реалистом: Идея существует, так как она задумана. Ибо интеллект пассивен и движим умопостигаемым. Поэтому Универсум должен быть чем-то, чтобы послужить поводом для представления о нем. Таким образом, реальность понятия доказывает актуальность Идеи.^[663] Дунс добавляет дальнейшие объяснения и различия относительно актуальности универсалий, которые несколько выходят за рамки понимания современного ума. Но можно отметить, что к своим взглядам на актуальность универсалий он приходит через анализ процессов мышления. Чувственное восприятие вызывает в нас Идею; должно существовать некоторое объективное соответствие нашим общим понятиям, как должно существовать и в вещах некоторое объективное соответствие нашему восприятию их как индивидов, благодаря чему они становятся для нас теми или иными индивидуальными вещами. Такая индивидуальная объективность обусловлена *данностью* вещи, ее *haecceitas*, которую следует отличать от ее общей сущности, т. е. ее *whatness*, или *quidditas*. Данс считает, что мы мыслим отдельные вещи непосредственно, как мы мыслим абстрактные Идеи; и поэтому их *haecceitas* является таким же истинным объектом нашей мысли, как и их *quidditas*. Это кажется разумным выводом, если учесть, что индивид, а не тип является конечной целью творения. Таким образом, наши представления доказывают нам актуальность как универсального, так и конкретного; и доказательство одного и другого коренится в чувственном восприятии.

Ничто не имело для Данса большего значения, чем доктрина о примате воли над интеллектом. Данс подкрепляет ее сложными аргументами. Душа по существу тождественна

своим способностям, но последние формально отличимы от нее и друг от друга. Знание и желание - это факультеты или свойства души. Воля чисто духовна, и ее следует отличать от чувственного аппетита: воля, и только воля, свободна, абсолютно не детерминирована никакими причинами вне себя. Даже интеллект, то есть способность к познанию, определяется извне. Хотя некоторое познание предшествует акту желания, воля не определяется познанием, а использует его. Поэтому воля, будучи свободной, выше интеллекта. Именно воля составляет величие человека; она возвышает его над природой и освобождает от ее принуждения. Не интеллект, а воля направляет себя к цели блаженства и является предметом моральных добродетелей. Такова, по-видимому, основная позиция Данса; но он различает и уточняет этот вопрос, выходящий за пределы нашего понимания[664].

Другая фундаментальная доктрина Дунса Скота заключается в том, что теология - это не спекулятивная, а практическая наука - , которую Дунс, к сожалению, опроверг своими томами метафизики! Но, несмотря на личное *сведение к абсурду* его аргументов, занятая им позиция свидетельствует о распаде схоластической системы. Предметом богословия, по крайней мере для людей, является откровение Бога, содержащееся в Писании. "Священное Писание - это своего рода знание (*quaedam notitia*), данное Богом, чтобы направить людей к сверхъестественной цели - *in finem supernaturalem*"[665] Знание, открытое в Писании, относится к свободной воле Бога и Его предначертанию для человека, которое заключается в том, чтобы человек достиг блаженства. Поэтому истины Писания практичны, имеют цель; они таковы, что необходимы для спасения. Церковь имеет право провозглашать смысл Писания и дополнять его через свою католическую традицию.

Является ли теология, таким образом, наукой? Данс не отрицает этого, но считает, что ее правильнее называть *sapientia*, поскольку по своей природе она скорее является знанием принципов, чем методом выводов. Она состоит в познании непосредственно явленного Бога. Поэтому ее принципы не совпадают с принципами гуманитарных наук: например, она не берет свои принципы из метафизики, хотя эта наука рассматривает многое из того, что содержится в теологии. Не подчиняются ей и естественные науки - вряд ли можно говорить о *других науках*, - поскольку их удел - естественное знание, полученное естественным путем. Теология, если она и является наукой, то отдельно от всех остальных. Знания, составляющие ее суть, никогда не являются ее целью, но всегда служат средством для ее достижения; это означает, что она практична, а не спекулятивна. В силу своего первенства, а также характера, теология относится к воле и реализует себя на практике: практичны как ее принципы, так и выводы. По-видимому, с точки зрения Данса, теология является наукой только в том отношении, что ее субстанция, которая является наиболее рациональной, может быть логически обработана с целью полного и последовательного ее понимания[666].

В полном соответствии с этими фундаментальными взглядами Данс считал, что высшее блаженство человека заключается в полном и совершенном функционировании его воли в соответствии с волей Бога. Это был сильный и благородный взгляд на человека, свободного думать и действовать, желать и любить в соответствии с волей и при содействии Благодати Творца его воли и разума. Проблема, как уже говорилось, заключалась в методе, с помощью которого все это излагалось и доказывалось. По-настоящему последовательным человеком, сделавшим теологию практическим делом, был такой человек, как Франциск Ассизский, с его непрестанно пылающей хриstopодобной любовью, актуализирующейся в живых делах и словах, или, возможно, такой человек, как Бонавентура с его благочестием. Но разве может показаться чем-то иным, кроме как фантастикой, изложение этого принципа, а затем его защита с помощью томов диалектики и метафизики, недоступной человеческому

пониманию? Не от таких людей можно научиться исполнять волю Божию. В отличие от откровенно интеллектуального взгляда Томаса, это был едва ли способ утвердить конечный практический характер религии. Дунс не менее интеллектуален, чем Фома, но Фома более последователен. Скажем ли мы, что у Дунса все направляется к Богу, как к конечной цели, благодаря сильному действию человеческой воли и любви? Так и есть - Фома говорит, что через разум и через любовь. И снова возникает вопрос: способствовало ли скотианское рассуждение любви?

И тогда Данс выделил теологию в отдельную - и высшую - категорию. И снова: да будет так. Пусть импульсивная религия души утверждает свое первенство. Но это не было путем Данса. Теология и философия не покоятся на одних и тех же принципах, говорит он; но как он это доказывает? Обосновывая этот разрыв с помощью метафизической диалектики, и используя ту же диалектику и ту же метафизику, чтобы доказать, что теология может обойтись и без них. Не с помощью диалектики и метафизики теология может освободиться от них и встать на другие основы.

Дунс Скот оказал огромное влияние, как непосредственно, так и через реакцию, вызванную некоторыми его учениями. Следующие поколения были полны скотистов, которые гордились тем, что могут считаться более тонкими, чем их учитель. Они преуспели в том, что стали еще более бессодержательными. Были и другие люди, которых критические процессы Данса заставили отрицать обоснованность его конструктивной метафизики. Из тех, кто извлек пользу из его учения, но при этом представлял собой реакцию против отдельных его частей, самым способным был францисканец Уильям Оккам, человек, который был всего на несколько лет моложе Данса. Он родился в Англии, в графстве Суррей, и учился у Данса в Париже. Известно, что в 1320 году он с успехом читал лекции в этом центре интеллектуальной жизни. Через три года после этого он оставил свою кафедру и в спорах, которые тогда раздирали его орден, горячо поддержал дело *спиритуалов* - францисканцев, которые выполняли предписания Франциска в точности по букве. Затем он со всей пылкостью своего темперамента включился в конфликт с папством и стал литературным защитником прав государства. Его привлекли к суду папы и заключили в тюрьму в Авиньоне, но в 1328 году он бежал ко двору императора Людовика Баварского, к которому, как гласит история, он обратился с гордым словом: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*. Он умер около 1347 года.

Преемственность Оккама от Дунса Скотуса представляет большой интерес. Она была судьбоносной для схоластики. Ученик, а он в значительной степени был учеником, извлек пользу из критических методов и отрицаний мастера. Но он отрицал обоснованность метафизических построений, с помощью которых Данс пытался восстановить то, что его критика разрушила или пошатнула. Особенно Оккам не хотел принимать тонкую выдумку доктора о внешнем мире в соответствии с очевидными потребностями мышления. Ведь при всей критической настойчивости Данса ни один человек не мог так безоговорочно создать вселенную, чтобы она соответствовала силлогистическим процессам его разума, спроецированным на внешний мир. Здесь Оккам не последовал бы за ним, как Аристотель не последовал бы за Платоном.

Следует подробнее рассмотреть эти две стороны преемственности Оккама по отношению к Дунсу Скоту, проявившиеся в принятии и отвержении им учения мастера. Он, конечно, последовал за ним в подчеркивании функций воли; принял концепцию теологии как практической, а не спекулятивной в своих целях; и, как и Данс, он отделил, а точнее, отделил теологию от философии, расширив расщелину между ними. Если с Дансом теология в каком-то смысле оставалась наукой, то с Оккамом ее вряд ли можно было назвать таковой. Хотя

Данс отрицал, что богословие должно управляться принципами, взятыми из метафизики, он старался создать метафизическую подделку, в которой богословие, основанное на откровении и церковном законе, должно представлять собой близкую параллель к тому, чем оно было бы, если бы его управляющими принципами были принципы метафизики. Оккам столь же решительно, как и его учитель, доказывает несостоятельность нынешних теологических рассуждений. Более безоговорочно, чем Данс, он запрещает проверять теологию разумом и идет дальше него в ограничении сферы рационально доказуемой истины, отрицая, например, что разум может доказать единство, бесконечность или даже существование Бога. В отличие от Данса, он не пытается воздвигнуть квазинаучную теологию на месте отвергаемых им систем. Чтобы компенсировать этот негативный результат, Оккам безоговорочно утверждал истинность Писания, как это делал и Данс. Для Оккама Писание, откровение, является абсолютно непогрешимым, не требующим и не принимающим доказательств разума. Конечно, он согласовывает с ним закон природы, который Бог вложил в наш разум. Но в остальном теология, вера, стоит особняком, очень изолированно, хотя и на якобы самом надежном фундаменте. Провинции науки и веры различны. Вера не требуется для того, что известно благодаря доказательствам; наука не зависит от веры. Вера или теология также не зависят от *науки*. А поскольку без веры никто не может утверждать те истины, в которые следует верить (*veritatibus credibilibus*), то не существует и *научных диктов*, относящихся к ним. Таким образом, брешь в старом схоластическом, томистском, единстве стала окончательной и непоправимой. Теология стоит на самом надежном основании, но изолированно, без опоры; философия, все человеческое знание, простирается вокруг и под ним и дискредитируется, поскольку не имеет отношения к высшей истине.

Таким образом, Оккам лояльно и непокорно преемствует теологии Данса. В философии все было точно так же. Он принял его критические методы, но не последовал за ним в его конструктивной метафизике. Хотя старший был в первую очередь метафизиком, критическая сторона его интеллекта втягивала в себя эмпирические процессы. Оккам, неубежденный в соответствии между логикой понятий и фактами внешнего мира, стремится ограничить принципы первого процессами разума. Соответственно, он отвергает умозаключения скотианской диалектики, которые проецируются вовне, как доказательства объективного существования абстрактных или общих идей. Таким образом, именно благодаря более тщательному применению скотианского анализа ментальных процессов и более тщательной проверке доказательств, предоставленных опытом, Оккам отказывается признавать существование универсалий только в разуме, где они, очевидно, являются необходимыми элементами мышления. Очевидно, что он искренне стремится не выходить за рамки доказательств; он также стремится устранить все непроверенные и ненужные элементы и те химеры разума, которые становятся фактической неправдой, когда выдаются за реалии внешнего мира.

Таковы были мотивы далеко не простой теории познания Оккама. В ней ментальные восприятия, или когниции, рассматривались как символы (*signa, termini*) представляемых ими объектов. Они естественны, в отличие от искусственных символов речи и письма. Они делятся на три класса: во-первых, чувственное восприятие конкретного объекта, и, в-третьих, так сказать, абстрактное понятие, представляющее многие объекты, или некий идеальный образ или качество. Промежуточным звеном между ними Оккам ставит *notitia intuitiva*, которая относится к существованию конкретных вещей. Она служит основой для познания их сочетаний и отношений и является необходимой предпосылкой абстрактного знания. *Notitia abstractiva praesupponit intuitivam*.^[667] Оккам считает, что *notitia intuitiva* представляет конкретную вещь такой, какой она существует. Иначе обстоит дело с абстрактными или

общими понятиями. Они являются *знаками* ментальных представлений, или процессов; и нет никаких оснований для их переноса в мир внешних реалий. Их существование ограничивается разумом, где они формируются из общих элементов других *signa*, особенно тех, которые относятся к нашей *notitia intuitiva*. "И таким образом, - говорит Оккам, - род является общим для многих вещей не благодаря какому-либо сходству в них, а благодаря общей природе (*communitatem*) *signum*, посредством которой один и тот же *signum* является общим для многих обозначаемых вещей"[668] Эти универсалии служат предикатами для наших суждений, поскольку через них мы представляем себе реалии как содержащие общий элемент природы. Они не просто слова, но имеют реальное существование в сознании, где они выполняют функции, необходимые для мышления. Косвенно, через свои основания *notitiae intuitivae*, они даже отражают внешние реалии. "Универсум - это не просто плод, которому нет никакого соответствия (*cui non correspondet aliquod consimile*) в объективном бытии, как оно представлено в мыслителе".

Из вышеприведенного аргумента следует, что наука, упорядоченное знание, стремящееся к координации и единству, имеет дело не с вещами, а с предложениями, ее объектом является то, что известно, а не то, что есть. Вещи единичны, в то время как наука имеет дело с общими идеями, которые существуют только в разуме. "Следует понимать, что любая наука, будь то *реальная* или *рациональная*, занимается только предложениями (*propositionibus*), потому что только предложения известны"[669].

Это был не такой уж большой скачок от реализма Дунса, приписывавшего общим идеям некое объективное существование, к номинализму, или, скорее, концептуализму Оккама, который отрицал его, но признавал реальное существование и необходимые функции универсалий в разуме. Метафизически доказанные реалии Данса были скорее призрачными, а универсалии Оккама, пусть и субъективные, жили реальной и активной жизнью. Возникает ощущение, что реалии метафизики Данса едва ли выходили за пределы сознания мыслителя. Во многих отношениях философия Оккама была напряженным продолжением учения Данса; а когда это было не так, мы видим, как молодого человека толкала, или, скорее, отталкивала, к тем позициям, которые он занял, неудовлетворительная метафизика его учителя. История показывает и другие отскоки мысли, которые кажутся резкими, но, тем не менее, были последовательными в том же двойном смысле, в каком доктрина Оккама последовала за доктриной Данса. Из браминского Абсолюта вышло буддийское колесо перемен; так же как за Парменидом последовал Гераклит. И как часто атеизм наступает на пятки пантеизму!

Так, развивая, пересматривая и изменяя, Оккам продолжил дело Дунса и провозгласил теорию познания, которая указала на гораздо более поздние фазы мышления. В своей школе его стали называть *venerabilis inceptor* - достойный титул для человека, который отбросил так много прежних мыслей и стал источником стольких новых взглядов. Он действительно мало боялся новизны. "Нововведения (*novitates*) не следует полностью отвергать; но как старое (*vetusta*), становясь обременительным, должно быть отменено, так и новшества, если, по здравому рассуждению, они полезны, плодотворны, необходимы, целесообразны, следует смелее принимать"[670].

Однако мы рассматриваем Оккама не как открывателя новых философий или новых взглядов на отношения между государством и папством в конце этого длинного изложения основных интеллектуальных интересов двенадцатого и тринадцатого веков. Но скорее как человек, который представлял пути, по которым распадалось старое, и воплощал мысли, разрушающие схоластическую систему; который даже был фактором ощутимого упадка схоластического мышления, наступившего еще до того, как он закрыл глаза. От него исходил

новый импульс к чрезмерному изучению формальной логики - у Фомы, например, логика лишь исполняла свою роль. Изъяв из метафизики вопросы, касающиеся проблемы универсалий и многого другого, Оккам перенес их в логику, которую назвал *omnium artium aptissimum instrumentum*.^[671] Это восстановление логики как инструмента и средства всего знания должно было стать гибелью для пустоголовых людей, которые не чувствовали разницы между философией и войной слов. И в этом отношении, по крайней мере, упадок схоластики взял свое начало от этого смелого и энергичного ума, который не испытывал особого почтения ни к папам, ни к идолам школ. Мы не будем проследивать линии этого упадка, а просто обратим внимание на то, где они начинаются.

В росте и упадке мысли все идет рука об руку, так что трудно сказать, что влечет, а что нет. В схоластическом декадансе абсурдное использование логики было ощутимым элементом. Но что это - причина или следствие? Очевидно, и то, и другое. Схоластика теряла понимание жизни, а университеты в XIV веке были переполнены людьми, чьи умы принимали слова за мысли, и потому они отдавались гипертрофированной логике. С другой стороны, это ветреное исследование способствовало все большему опустошению философии.

Точно так же, как причина и следствие, неразрывно связанные друг с другом, действуют и другие факторы. Количество университетов растет, профессора и студенты множатся, но мыслителей среди них ужасно мало. Прекращается даже глубокое знание схоластических систем; люди учатся по сборникам и тем самым остаются в глубочайшем невежестве, не оплодотворенные мыслями своих предшественников. Снова причина и следствие! Мы вряд ли можем винить их, когда тома и энциклопедии нагромождались горами, а жизнь была раздавлена чудовищной грудой или вырвалась из нее. Но независимо от причины или следствия, энергия изучения ослабевала и даже загнивала как в университетах, так и в целом среди членов двух студенческих орденов, из которых вышли последние создатели и, возможно, разрушители схоластики.

Далее: язык философии ухудшился, помутнел от варваризмов, связанных с техническими деталями. Точно так же метод изложения потерял связность и ясность. Все это было результатом академического декаданса и способствовало его развитию.

Таким образом, упадок развивался внутри системы, и каждый из его элементов был одновременно и следствием, и причиной общего снижения уровня заслуг. Были также причины, так сказать, извне; которые, возможно, также были следствиями этого схоластического упадка. Как жизнь мира когда-то вышла из язычества и облеклась в новые силы христианства, так жизнь мира теперь оставляла схоластику и высмеивала, можно сказать, утробу, из которой она вырвалась. Неужели эмбрион созрел для того, чтобы утроба превратилась в его мрачную тюрьму? Во всяком случае, четырнадцатый век породил, а следующий наполнился людьми, которые называли читателей Дунса Скота *дурнями* - и это слово живет до сих пор. У людей появились новые мысли; власть пап была разрушена, и внутри Церкви папы и соборы боролись за верховенство; больше не было фактического единства Церкви, чтобы сохранить единство мысли; Виклиф поднялся; Гус и Лютер были близки к горизонту; новая наука наблюдения также будоражила, и новый гуманизм был за границей. Жизнь людей не уменьшилась, как и их энергия и сила мысли. Однако жизнь и сила больше не пульсировали и не действовали в старых формах, а выходили из них и презрительно разбрасывали опустевшую шелуху.

ГЛАВА XLIII

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СИНТЕЗ: ДАНТЕ

Перед нами стоит задача свести воедино линии средневекового развития. Мы очень подробно рассматривали Средние века, пытаюсь зафиксировать в памяти наиболее интересные из их интеллектуальных и эмоциональных явлений. Мы обнаружили определенную духовную однородность; но мы также увидели, что средневековый период Западной Европы не следует сводить к фиктивному единству интеллектуальных и эмоциональных качеств - это противоречит несходству черт и интересов, существовавших тогда, как и сейчас. И все же, как определенные способы различения фактов и оценки их важности отличают наше время, превращая его в "век" или эпоху, так и средневековый период, несмотря на разнообразие и конфликты, был таким же. С девятого по четырнадцатый век господствовали взаимосвязанные процессы мышления, верования и нормы, придававшие времени духовную окраску. Хотя эти духовные привычки не влияли на всех людей в равной степени, они имели тенденцию доминировать над умами и темпераментом тех людей, которые были арбитрами мнений, например, церковных сановников или теологов-философов. Люди, которые эффективно мыслили или на которых лежала ответственность решать за других, строить или воображать за них, будь то любители удовольствий, светские честолюбцы или погруженные в созерцание жизни за гробом, принимали определенные верования, признавали определенные авторитетно предписанные идеалы поведения и благосостояния и не отвергали подтверждающие их процессы доказательства.

Причины, сделавшие Средневековые характерным периодом в истории человечества, были проанализированы. Мы наблюдали за предшествующими влияниями, когда они окончательно обретали форму и темперамент в интеллектуальной атмосфере современного языческого мира и сходных умонастроениях Отцов Церкви. Мы проследили дохристианскую латинизацию Прованса, Испании, Галлии и распространение христианства по тем же странам, где, за исключением отдельных случаев отторжения, христианство и латынь должны были сохраниться и стать в течение веков средневековыми и романскими. По мере того как волны варварства омывали несколько упадочное общество Италии и ее латинских дочерей, мы видели, как новое невежество ставило окончательную печать на неспособности этих эпигонов подражать ушедшим достижениям. Очевидно, что требовались усилия, чтобы спасти *отброшенные мембраны* античного и христианского наследия. В качестве разрушителей выступили знаменитые люди: молодой Боэций, старый Кассиодор, великий папа Григорий и князь Исидор. Для своего народа они были собирателями и хранителями; но они оказались настоящими передатчиками для франков, англосаксов и германцев, которые познакомились с христианством и латинством в период с VI по IX века, когда королевства Меровингов были вытеснены Каролингской империей.

С эпохи Каролингов, несомненно, начинается эпоха Средневековья. Факторы и материал средневекового развития, как бы они ни сочетались, находятся во взаимодействии. Средневековые народы, находясь в духовном состоянии, должны были расти и черпать из жизни. Их задача, как это видно с разных точек зрения, состояла в том, чтобы освоить христианский и античный материал и превратить его субстанцию в личные способности. Под

разным видом эта задача стояла перед всеми, независимо от того, жили ли они в Италии или там, где античность укоренилась слабее или была привнесена недавно.

В эпоху Каролингов, когда все только знакомилось с учениями прошлого, было мало интеллектуальной дискриминации. Это должно было произойти очень постепенно, когда люди усвоили урок и могли приступить к дальнейшему изучению тех частей, которые соответствовали их вкусу. Тем не менее, уже в эпоху Каролингов существовала дискриминация другого рода, к которой людей подталкивал контраст между их античным и христианским наследием, и поскольку последнее имело критерий отбора и отвержения, затрагивающий все элементы человеческой жизни.

Тот, кто размышляет о своей жизни, о ее мыслях, наклонностях, страстях, действиях и способности к счастью или опустошению, наверняка задумается о том, как лучше всего гармонизировать ее элементы. Ему придется выбирать и отвергать; внутри него может возникнуть конфликт, который он должен примирить, если хочет обрести мир. Возможно, ему придется пожертвовать некоторыми своими импульсами или даже рациональными желаниями. Как и в случае с вдумчивым человеком, так и в случае с вдумчивыми людьми эпохи, среди которых можно обнаружить преобладание подобных стандартов дискриминации. Девятый век получил вместе с патристическим христианством стандарт отбора и отвержения. В соответствии с ним люди век за веком должны были делать свой выбор и пытаться привести свою жизнь к разборчивому единству и определенному миру. Однако в каждом средневековом веке мир в душе нарушался, требуя других способов примирения.

Что пользы человеку приобрести мир и потерять жизнь вечную? Такова была евангельская основа вопроса. И, следуя своей концепции учения Христа, отцы Церкви разработали и определили условия обретения вечной жизни с Богом, что и есть спасение. В этом заключалось все благо человека, охватывающее каждый действительный и праведный элемент жизни. Так было у Христа, так было у Августина, так было у Бенедикта Нурсийского и Григория Великого; только у Бенедикта и Григория спасение, представлявшее собой истинную и непорочную жизнь человека на земле, а также гарантированную подготовку к вечной жизни с Богом, сузилось от универсальности Христа и даже от полноты желания, с которым Августин стремился познать Бога и душу. У этих поздних людей концепция спасения сузилась из-за аскетического отчуждения и варварского страха.

Однако Бенедикт и Григорий, в которых было много конструктивного здравомыслия, да и все люди, которые не были скованы манией, признавали, что спасение - это спасение разума, а также веры и любви или отвратительного страха. Знать истину необходимо; и, конечно же, очень хорошо желать знать истину вечно, без обременений плотской смертности. Это желание - истинная часть вечной жизни. Благодаря ему Ориген, Иларий Пуатье, Августин, а за ними и великие схоласты с Данте во главе, достигли спасения.

Но почему человек должен желать познать истину окончательно и навсегда, разве истина не желанна, не любима? Естественно, человек любит то, что он познал благодаря желанию и усилиям. Любовь, а также вера необходимы тому, кто хочет иметь и познать спасение, которое есть вечная жизнь; эмоции должны принимать активное участие. Однако спасение приходит не через неуправляемую чувственно-дезидеративную природу. Разум должен направить страстное желание и возвысить его до рационально одобренного желания, которое и есть воление.

Таким образом, спасение не только требует действий всего человека, но и происходит в его природе. Оно представляет собой единство, прежде всего, из-за своего согласия с волей

Бога, а затем из-за безоговорочного и всеобщего настояния на том, чтобы оно, спасение, жизнь вечная, было поставлено абсолютно на первое место в стремлении человека. Что может быть более иррациональным, более лишенным любви и веры, чем то, что любое желание должно преобладать над всем благом человека и волей Бога? Единство и мир заключаются в единстве цели и стремления к спасению. Здесь кроется стандарт поведения и дискриминации, касающийся каждого элемента земной жизни.

У средневековых людей применение критерия спасения зависело от того, как представляли себе волю Божью о человеке и соответствующее ей поведение человека. Какое поведение, какие элементы интеллектуальной и эмоциональной жизни подходят для Царства Небесного? Какие вещи преграждают путь или непригодны для вечного духовного состояния? История христианской мысли заключена в этих вопросах. Авторитетный консенсус мнений представляла собой Церковь в целом, из века в век придерживавшаяся *справедливого* вероучения, ни в коем случае не распущенного и в то же время не впадавшего в аскетические крайности. Казалось бы, Церковь придерживалась различных стандартов поведения для разных сословий. Но на самом деле она применяла один стандарт в соответствии с обязанностями отдельных людей и их обетами.

Церковь (в нашем понимании - авторитетный консенсус средневековых церковных или религиозных одобрений) всегда считала идеалом совершенной жизни религиозную жизнь под санкцией и руководством какого-либо признанного монашеского *устава*. Так жили монахи и монахини, а в более крайних или единичных случаях - анкориты и *отшельники*. Главной опасностью этого узкого и прямого пути было его оставление, нарушение обетов. Менее строго охраняло и подвергало себя дальнейшим опасностям светское духовенство, живущее в миру, занятое заботой о душах мирян и другими заботами, которые едва ли касались спасения. Мир явно, плоть на самом деле и дьявол, по всей вероятности, осаждали души епископов и других священнослужителей. Ввиду их незащищенного положения "в миру" от светских людей ожидалась менее строгая аскетическая жизнь, чьи промахи в абсолютной святости Бог мог смягчить, а мог и не смягчить.

Вокруг и по большей части под регулярными и светскими священниками находились миряне обоих полов, всех возрастов, положений и степеней образованности или невежества. Они не давали обетов о полной преданности служению Богу, и от них ожидали, что они будут жениться, рожать детей, воевать и торговать, а также сами справляться с искушениями и трудностями. Хорошо для них, если они могли жить в общении с Церковью и умереть раскаявшимися и отпущенными, не имея права на чистилище.

Для всех этих типов мужчин и женщин были предписаны схожие добродетели, хотя их исполнение ожидалось с разной степенью надежды. Так, например, явно богословские добродетели, вера, надежда и милосердие, особенно первая, не могли быть полностью достигнуты невежеством и несовершенным посвящением мирян. Пороки также были одинаковы для всех: гордость, гнев, лицемерие и другие; только у женатых людей венерианская нецеломудренность была сакраментально объявлена не смертным грехом. В этом единственном случае признавалась человеческая слабость, а также человеческая необходимость; на практике же Церковь, благодаря своим безграничным возможностям покаяния и отпущения грехов, милостиво потворствовала всем проступкам, кроме упрямой гордыни, безрассудства и неверия.

Таковы были голые этические полюса ортодоксальной средневековой христианской схемы. Что же касается ее интеллектуальной и эмоциональной всеохватности? Многофазный

интерес разума, *то есть* стремление к познанию, был в принципе принят, но при условии, что конечной целью познания должно быть достижение спасения. Практически все мыслители средневековья утверждали и вновь подчеркивали, что теология - царица наук, и только ее служение оправдывает ее подручных. Все знания должны способствовать познанию Бога и расширять отношения души с ее Творцом и Судьей. "Кто не со мной, тот против меня". Знания, которые не помогают человеку познать своего Бога и спасти свою душу, все интеллектуальные занятия, которые не направлены на достижение этой цели, служат упрямству и тщеславию человека, жесткой шее, непокорности, неподчинению воле Божьей. Знание оправдывается или осуждается в соответствии с его конечной целью. Точно так же каждый поступок, дело, занятие, которые могут заполнить активную жизнь человека. Если они служат Христу и спасению, то функции правителя, воина, юриста, ремесленника, священника оправданы и благословенны - или наоборот.

Но как быть с аппетитами и эмоциями? Как быть с любовью между полами, родителями и детьми, друзьями? Стандарт дискриминации все тот же, хотя его применение различно. Неудержимый аппетит к еде - это обжорство; его нужно удерживать от того, чтобы он мешал достижению великой цели. Нужно остерегаться одержимости любовью, страсти к чувствам, которая так забывает о высшем благе: уступчивость греховна. Через телесное порождение передается пятно первородного греха; и во всех плотских желаниях, хотя они и санкционированы таинством брака, есть похоть и духовное забвение. Когда в блуде и прелюбодеянии действия противоречат Божьему закону, они являются смертными грехами, которые, если их не отменить, ввергнут грешника в ад.

Мало кто в Средние века не осознавал своей будущей участи, и поэтому критерий спасения для вечной жизни редко отвергался. Но часто в душе возникал конфликт, прежде чем она соглашалась с тем, что была вынуждена признать; а иногда происходил явный бунт против существующих убеждений или практическое настаивание на том, что больший объем элементов человеческой природы пригоден для жизни вечной.

Конфликт, предшествующий согласию, будоражил натуры святых отцов Церкви, наметивших путь к спасению, по которому предстояло пройти Средним векам. Сразу вспоминается не забытая мечта Иеронима об исключении из Рая за слишком большое увлечение чтением классики. Другой этап - Августина, изложенный несколько ретроспективно в его "*Исповеди*". В ней, как видно, рисунки плоти были самыми настойчивыми. И все же не без вздохов и колебаний ум Августина пришел к своей цели - познать только Бога и душу. Как бы то ни было, но терзания смертного любопытства, побуждения культурного вкуса и тяга плоти были движущими силами психомеханики, которая перешла вместе с патристическим христианством в Средние века. Тысячи и тысячи пылких душ должны были пережить этот конфликт, прежде чем убедить себя в том, что классические занятия следует посещать только тогда, когда они ведут на небо, и что плотская любовь - это зло, которое, даже будучи санкционированным таинством, может отклонить душу.

Восстание против авторитетно принятого стандарта заявило о себе по тем же линиям конфликта, но не закончилось покорностью и отречением. Он скорее требовал мира и примирения, которые должны были включать в себя многое из того, на что смотрели с недоверием. Оно не всегда было жестоким и могло быть тупым до бессознательности, просто молчаливым отступлением от стандартов, более общепризнанных, чем тех, которым следуют.

Таких случаев молчаливого отступления от стандарта спасения было бесчисленное множество. У культурных людей оно проявлялось в классических исследованиях, как у

Хильдеберта Ле-Манского или Иоанна Солсберийского. Не похоже, чтобы кто-то из них испытывал угрызения совести или терпел упреки от своих братьев. Не стал исключением и Герберт, ранний пример католического интереса к профанным знаниям, хотя легенды о сомнительной практике окружали его славу.

Другие люди стремились к знаниям, рациональным или физическим, так, чтобы привлечь враждебное внимание к их неуместности или противности для спасающей веры, и это даже несмотря на официальную демонстрацию исследователем - Роджер Бэкон в нашем представлении - преимущества своих исследований для королевы теологии. Возможно, Бэкон не вызывал бы такого подозрения у своих собратьев, и его демонстрация богословской полезности естественного знания прошла бы мимо, если бы он не выступил с громогласными манифестами, обличающими слепое принятие обычаев и авторитетов. Более того, очевидные тенденции методов исследования, которые он отстаивал, противостояли методам веры; ведь средневековая и патристическая концепция спасения, какие бы сопутствующие опоры она ни находила в разуме, основывалась на авторитете откровения.

Ведь именно поднятие стандарта рационального исследования отличало настоящий бунт от тех предварительных внутренних конфликтов, которые часто укрепляли окончательное согласие. И именно упорное возвышение своей индивидуальной мудрости (как она представлялась ортодоксам) отделяло аккредитованных сторонников Церкви среди теологов и философов от тех, кого подозревали. Мы отмечаем, что линия последних тянется через Абеяра к Эриугене. Эти люди, хотя, возможно, и более узкие в своих интеллектуальных интересах, чем те, кто более уверенно пребывал в лоне Церкви, могут считаться более широкими в принципе. Ведь поскольку они были склонны ставить разум выше авторитета, то, казалось бы, их стремление к рациональному знанию, с помощью которого они могли бы расширять и укреплять свой разум, не было ограничено.

Но если интеллектуальная сторона человека давила на абсолютизм стандарта спасения, то более воинственной была настойчивость любви, а не распятого Христа. На церковное презрение к плоти любовь отвечала открыто, не прячась за изгородями и закрытыми дверями, и даже не укрываясь в рамках законности брака. Она, любовь, не обращая внимания на санкцию священника, провозгласила себя противоположным принципом ценности. Любовь мужчины к женщине должна была вдохновлять на высокие поступки и благородную жизнь, а также быть источником облагораживающей силы. Она представляла собой идеал для рыцарей и поэтов. Она не могла подарить влюбленным никакого бессмертия, кроме неувядающей славы, но она обещала высшее счастье и ценность в земной жизни. Если бы только рыцари и дамы могли не стареть, превосходство любви и ее эмприза были бы неприступны. Но старость должна была наступить, и жуткий средневековый страх перед смертью должен был в конце концов загнать любовника и любовницу в монастырское убежище. Страх приносил покаяние и, возможно, слезы. Отказ от радостей жизни казался подходящим наказанием, чтобы унять гнев судьбы. Так и в конце жизни идеал любви был склонен заставить сдаться ради спасения. Аскетизм даже входит в литературу, как в случае с монахом Галахадом. Однако существовал и другой путь примирения плотского и духовного, мирского и вечного, на котором мирское и плотское превращалось в символы духовного и вечного - путь *Vita nuova* и *Divina Commedia*, как мы увидим.

Таким образом, несмотря на конфликты или молчаливые измены внутри натур многих, кто сражался под христианским знаменем, несмотря на открытые мятежи ума и объявленные бунты сердца, спасение оставалось торжествующим стандартом, по которому элементы средневековой жизни должны были быть оценены или отвергнуты. Что же это были за

элементы, к которым должен был применяться этот стандарт или отклонения от него? Как определить их средневековое обличье и характер? Можно было бы синоптически просмотреть содержание этой работы. Мы могли бы вернуться, а затем снова отправиться в путь по средневековому пути, по многочисленным тропинкам и дорогам средневековой жизни. Мы могли бы проследить и вновь увидеть, как применяются или не применяются эти стандарты дискриминации, спасения всех и вся, а также отклонения, вызванные притворным согласием или подсознательным уходом. Возможно, мы предприняли бы последнюю попытку свести воедино течения средневековой жизни или проследить углы их расхождения, еще раз отметить разброс вкусов и интересов, делающих средневековую картину столь пестрой. Но это сделано так великолепно, в красках жизни, и представлено в лице человека, в котором средневековые мысли и чувства были цельными, органичными, живыми - достижение Художника,двигающего предшествующую схему вещей, которая сделала этого человека Данте тем, кем он был. В нем мы найдем конфликт, молчаливые отступления и примирение, наконец, непокорных элементов, приведенных к спасению как стандарту универсальной дискриминации. Данте достигает этого примирения в личной, но полной средневековой манере, трансформируя материальное в духовное, смертное в вечное с помощью символизма. Он не просто средневековый, он - завершение средневекового развития и достойное воплощение средневекового гения.

Да, в многообразии средневековой жизни есть единство, и Данте - тому доказательство. Ибо в нем соединяются все элементы средневекового роста, демонстрируя свою согласованность в становлении полноценного средневекового человека. Когда содержание патристического христианства и сохранившейся античной культуры было осмыслено заново, прочувствовано, развиты новые формы чувств, наконец, Данте овладевает целым, мыслит его, чувствует его, представляет себе его сумму и делает из него поэму. Он овладел областью средневековых знаний, старательно обрабатывая отдельные их части, такие как греко-арабская астрономия; он думал и рассуждал в терминах и предположениях схоластической (в основном томистско-аристотелевской) философии; его интеллектуальные интересы были средневековыми; он испытывал средневековое благоговение перед прошлым, проникнувшись древним величием Рима и линией добродетели и власти, идущей от него к нему и Италии XIII века и уже разрушенной Священной Римской империи. Он искренне увлекался латинской классикой, подходя к ней с точки зрения средневековья и некритично принимая ее содержание. Он был поражен драгоценностью придворной или рыцарской любви, которую Италия сделала своей наряду с песнями трубадуров и поэзией северной Франции. Его эмоции текли в руслах существующих условностей, за исключением того, что они переполняли их; это верно и в отношении его ранней любви, и в отношении его окончательного диапазона религиозного и поэтического чувства. Он был эмоционален и жесток в религиозной убежденности средневековья; в то время как в его сознании (так работал гений символизма) очевидный смысл каждого факта был облечен в значение других способов истины.

Данте также был итальянцем той эпохи, в которой он жил; и он был замечательным поэтом. В нем можно отметить средневековое, специфически итальянское и, видимо, личное. Этот ученый не мог не черпать свое образование, свои взгляды на жизнь и смерть, свои доминирующие наклонности и крупные течения своих целей из предшествующего средневекового периода и еще более великого прошлого, которое так мощно на него повлияло. Его итальянская природа и среда придали этим средневековым элементам остроту, пикантность и конкретную жизнь, а его личный гений создал из всего этого высшее поэтическое творение.

Итальянская часть Данте находится между средневековьем и личностью, как вид между родом и индивидуумом. Огромное чувство, которое он проявляет к римскому прошлому, кажется в нем специфически итальянским: дитя Италии, он считает себя латинянином и прямым наследником Республики. И все же часто его отношение к античности будет таким же, как у средневековых людей в целом, как, например, его склонность принимать античный миф за факт; в то время как его собственный гений проявляется в его великолепно метком присвоении вергилиевского инцидента или образа; в этом он превосходит своего "мантуанского" мастера, чьи заимствования из Гомера не всегда были удачными. Часто специфически итальянское в Данте, его тоскливая ненависть к Флоренции, например, едва ли можно отличить от его личного нрава; но его гражданская горечь отличается от феодальной вражды или распутного гнева, которые были более типично средневековыми. В качестве более легкого примера можно привести три строки в четвертом канто "*Пургаторио*", которые не отражают средневековье и не относятся к характеру Данте, но, как нам кажется, являются итальянскими. Они таковы: "Мы приехали туда; и там были люди, которые остановились в тени за скалой, как человек по лености устраивается на ночлег".

Опять же, аргументы Данте в "*De monarchia*"^[672] кажутся аргументами итальянского гибеллина. Однако, помимо интенсивного осознания прямой преемственности Италии по отношению к римскому прошлому, его рассуждения носят схоластический и средневековый характер или же время от времени проистекают из его собственных размышлений. Итальянский вклад в книгу имеет тенденцию объединяться либо с общими, либо с личными элементами. Данте утверждает, что награды или плоды добродетели принадлежат римскому народу благодаря выдающейся добродетели, высокому роду и царским брачным связям его предка Энея.^[673] Здесь, конечно, высказывания Вергилия принимаются буквально, и можно заметить, что, хотя аргумент средневековый по своей абсурдности, он будет итальянским в своем применении. Точно так же и другие его аргументы, приводящие к тому же выводу, хотя и итальянизированные в своем изложении, являются средневековыми или патристическими по своему происхождению: например, что Римская империя получила божественную помощь благодаря чудесам; что божественный арбитраж решил в ее пользу мировую борьбу или *дуэль*; и что Христос родился и пострадал законно, чтобы искупить человечество под властью и юрисдикцией империи.^[674] Более того, опровергая весьма средневековые папские аргументы о "ключах", "двух мечях" и аналогии солнца и луны, Данте сам рассуждает схоластически.^[675]

De vulgari eloquentia иллюстрирует разницу между Данте, принимающим и воспроизводящим средневековые взгляды, и Данте, думающим самостоятельно. В начале книги он говорит о том, что смешивает более крепкие зелья других с водой собственного таланта, чтобы получить напиток из сладчайшего гидромела - мы уже слышали подобные фразы! Затем в первых главах излагаются современные представления о природе и происхождении речи и описывается путаница языков при строительстве Вавилона: каждая группа рабочих, занятых одним и тем же делом, оказалась говорящей на новом языке, понятном только им самим; в то время как священная еврейская речь сохранилась у того семени Шема, которое не принимало участия в этом нечестивом строительстве. После этой глупости восьмая глава первой книги становится поразительно умной, когда Данте обсуждает современные романские языки Европы и берет *в руки идиому*, в которой используется частица *si*. Из множества диалектов он вычленяет свою мысль о *волгаре*, родном языке, который будет прославленной, благородной и придворной речью Лациума, и, казалось бы, будет принадлежать каждому латийскому городу и в то же время ни одному из

них, и станет стандартом, по которому можно будет оценивать речь каждого города. Средневековый период не предлагает столь проницательных лингвистических наблюдений; и в "*De Vulgari Eloquentia*", как и в "*Convito*", Данте глубоко осознает ценность романского говора.

Написанный на *вольгаре*, стиль последнего произведения с любопытным сходством с научным латинским письмом. Латинская схоластическая мысль отчетливо проступает сквозь этот причастный и схоластический *volgare*, в то время как схоластическое содержание передается едва ли измененными средствами. "*Convito*" - действительно любопытное произведение, и не стоит сетовать, что Данте не довел его до средневековой бесконечности в четырнадцати книгах. Достаточно четырех, которые он написал, чтобы показать его тщетность и явную путаницу в замысле и форме. Помимо того, что эта книга попутно объясняет мысль идиллической *Vita nuova*, она претендует на то, чтобы стать комментарием к четырнадцати канцонам Данте, смысл которых был неправильно понят. Действительно, их подозревали в том, что они раскрывают страсть, имеющую морганатическое отношение к любви Беатриче. В истинном понимании они относятся к той любви, которая есть любовь к знанию, к философии; и их комментарий должен был бы разъяснить это, и мог бы должным образом изложить содержание семи свободных искусств и высших божественных достижений знания. "*Конвито*", по-видимому, также знаменует собой определенный этап в жизни Данте: возможно, время, когда он обратился или вообразил, что обращается к философии за утешением в юношеском горе, или время, когда его натура холодно смотрела на свою раннюю веру и стремилась успокоить себя рациональным знанием. Таким образом, книга может показаться "*De consolatione philosophiae*", если не в духе Боэция, о котором тогда много думал Данте. Однако это должно было быть изложение знаний для невежд, своего рода *Summa contra Gentiles*, на что намекается в последней завершенной главе. Эти три цели согласуются с тем фактом, что произведение, очевидно, было выражением интеллектуальной природы Данте и его духовного состояния между опытом *Vita nuova* и временем или состоянием *Commedia*^[676].

Безусловно, "*Конвито*" свидетельствует об умственных процессах писателя и интересах его ума. За исключением возвышенной защиты *volgare* и личных апологетических ссылок, в нем мало того, что не является чисто средневековым. И если бы она была доведена до конца, чтобы стать не торсом, а полной *Summa* или *Tesoro* либерального знания, ее причудливая форма в виде комментария к канцоне сделала бы ее одним из самых причудливых средневековых сочинений. Не стоит воспринимать это самое отталкивающее из сочинений Данте как адекватное выражение интеллектуальной стороны его натуры, хотя из него можно извлечь знаменательную фразу: "Философия - это любовное использование мудрости (*un' amoroso uso di sapienza*), которая, прежде всего, находится в Боге, поскольку в Нем предельная мудрость, предельная любовь и предельная актуальность"^[677]. Любовное использование мудрости - для Данте стремление к знаниям было не просто интеллектуальным поиском, а паломничеством всей природы, любящего сердца и знающего ума, а также действующих добродетелей. Это паломничество изложено в "*Коммеди*", возможно, высшем творении Средневековья, произведении, которое благодаря прекрасному сходству своей речи с латынью^[678] изысканно выражает те вопросы, которые на латыни доходили до формулировки на протяжении средневековых веков.

Комедия (*Инферно*, *Пургаторио*, *Парадизо*) - это *Summa*, *Summa salvationis*, сумма спасительного знания. Она является таковой с той же уверенностью, с какой заключительная работа Аквинского является *Summa theologiae*. Но Аквинский был высшим средневековым теологом и философом, а Данте - высшим теологом-поэтом; и у Аквинского, и

у Данте теология включает в себя знание обо всех вещах, но прежде всего о человеке в его отношении к Богу. Такова была *божественная наука* Фомы, и таков был предмет "*Коммеди*", которая вскоре была признана "*Божественной Коммеди*" в том самом смысле, в котором теология была божественной наукой. *Сумма* Фомы была *наукой* не только по существу, но и по форме; *Коммеди* была *наукой*, или *sapientia*, по существу, а по форме - поэмой, эпосом о человеке, пилигриме спасения. Во всех смыслах, аристотелевских и иных, это было произведение искусства; и здесь, если мы не можем сравнить его с *Суммой*, мы, несомненно, можем уподобить его Собору, который также был произведением искусства и *Суммой спасения*, выточенной из камня. Ведь собор - а именно этот великий французский тип мы имеем в виду - был *Суммой* спасительного знания, а также местом для спасительных действий. И представляя суть знания в формах искусства, очень истинного искусства, над материей которого долго размышляли, любили или ненавидели, собор по своему чувству и красоте, а также по порядку проявленной мысли, был *Commedia*; ибо он тоже был поэмой со счастливым концом, по крайней мере для тех, кто должен быть спасен.

Собор вырос из тупого бочкообразного романского стиля в готический, говоря языком скульптуры и расписного стекла. Он вырос из своих предшественников. *Коммеди* опиралась на всю эволюцию Средневековья. В этом заключалась ее духовная подготовка. Конечно, у нее были случайные предшественники (*precursori*): рассказы, реальные или придуманные, о людях, отправлявшихся в края мертвых.[679] Но они мало что значили, ибо повсюду мысли о потусторонней жизни давили на умы людей: страх перед ней ослеплял их сердца; ее небесных или адских посланников видели, и не мало людей мечтали, чтобы они вошли в эти ворота и стали свидетелями ужасов и чистилища. Небеса они посещали гораздо реже.

Данте уделял мало внимания так называемым "предтечам", за исключением лишь двух - Павла и Вергилия. Первый был оправданием сдержанности поэта в отношении способа его восхождения на Небеса ;[680] второй в значительной степени дополнил его схему Ада. И все же были еще один или два человека, обладавшие некоторым родством душ с великим флорентийцем, который, возможно, ничего о них не знал. Одной из них была Хильдегард Бингенская, с ее видением духов в облаке и пронзительными представлениями о горечи адских мук.[681] Другой вид родства раскрывается в аллегорическом *Anticlaudianus* Алануса де Инсулиса, в котором Разум может провести *Пруденцию* так далеко в ее небесном путешествии, а затем уступает место Теологии, подобно тому как Вергилий, символ рациональной мудрости, уступает место Беатриче на вершине горы Чистилища.[682] Данте мог бы почерпнуть еще большее просвещение из *De sacramentis* Гюго Сен-Викторского, в котором рациональная основа универсальной схемы вещей показана как лежащая в принципе аллегорического намерения. Однако следы Гюго в Данте можно обнаружить лишь через ученика Гюго, Ричарда, чьи работы он читал. Тот факт, что столь меткие предшественники едва ли могли повлиять на него, показывает, что его учили и вдохновляли не отдельные люди, а все Средневековье.

В "*Коммеди*", поднятой на более высокий уровень, можно увидеть средневековые черты. Средневековье было отмечено такими контрастами качества и поведения, каких не найти ни в античной, ни в современной эпохе. Какая еще поэма может соперничать с "*Коммеди*" в контрастах прекрасного и отвратительного, небесного и адского, изысканной утонченности выражения и перепадов в обратную сторону,[683] любви и ненависти, жалости и жестокости, почтения и презрения? Эти контрасты не только представлены в сюжете; они проявляются в характере автора. Многие сцены "*Преисподней*" отвратительны:[684] слова и поведение самого Данте могут быть жестокими и ненавистными[685] или проявлять нежную жалость; и

каждый читатель знает поэтическую красоту, которая прославляет "*Парадизо*", делает прекрасным "*Пургаторио*" и постоянно прорывается сквозь мрак "*Ада*".

Еще одно средневековое качество, сублимированное в поэме Данте, - продуманный план, симметрия композиции, равновесие одного инцидента или темы по отношению к другому.[686] И наконец, мы наблюдаем средневековую всеохватность, которая относится к объему и цели *Commedia* как *Суммы* спасения. Данте привлекает все, что может осветить и наполнить его тему. Как "*Сумма*" святого Фомы, так и "*Коммедия*" должна представлять цельную доктринальную схему спасения и не оставлять никаких лазеек, свободных концов, оборванных звеньев аргументации или объяснения.

Содержание "*Коммеди*", практически все содержание ее мыслей, мнений, чувств, имело своим источником средневековые запасы античной культуры и частично связанное с ней, если не производное, латинское христианство. Средневековую оценку классики и содержания античной философии не следует так уж резко отличать от позиции пятнадцатого или шестнадцатого, а если угодно, восемнадцатого века, когда *Федералист* в молодых зарождающихся Соединенных Штатах и многие ораторы в революционных собраниях Франции цитировали Цицерона и Плутарха как арбитров гражданской целесообразности. Тем не менее, если мы признаем почтение к античному мнению, принятие античного мифа и поэзии как факта,[687] безграничное восхищение тeneвым и сильно искаженным античным миром как характеристику средневекового отношения к тому, что когда-то принадлежало Риму и Греции, то мы должны сказать, что таково было и отношение Данте, каким бы ученым он ни был;[688] и что в своем использовании классики он отличался от других средневековых людей только в той мере, в какой над всеми ними он был поэтом.

Ряд наглядных примеров начинается со вступительного канта "*Инферно*", где Данте обращается к Вергилию как к *famoso saggio*, что строго соответствует современному средневековому представлению о "мантуанце". Средневековой является и группа великих поэтов, которые поднимаются навстречу Вергилию: сначала Гомер, затем *Орацио Сати́ро*, Овидий и Лукан.[689] Более узко средневековым, то есть относящимся, в частности, к XIII веку, является глубокое почитание Данте авторитета Аристотеля, *il maestro di color che sanno*. [Возможно, что ощущение поэтом огромной, *избранной* важности Энея[691] и выдвижение Рипея, самого праведного из троянцев, в качестве пятого царственного духа в глазу Орла[692], в большей степени принадлежит Данте как гибеллинскому автору "*De monarchia*". Но в целом средневековым было его принятие античного мифа за факт, самым любопытным примером чего является его ссылка на употребление Мелеагра с употреблением клейма, чтобы проиллюстрировать пункт физиологической психологии.[693] Античные герои, даже монстры, кажутся ему такими же реальными, как люди Писания и истории. Однако не его средневековье, а его собственное величие позволяет ему поднять свое отношение к ним до уровня их представления в классике. Благороден, как античный полубог, проклятый Ясон, безмолвный и без слез, среди бичуемых;[694] и Улисс так же велик в истории, которую он рассказывает из пламени, как и во дворце Алкиноя, рассказывая историю, которую Данте никогда не читал.[695]

Поэт, особенно в "*Пургаторио*", постоянно уравнивает нравственные примеры, почерпнутые попеременно из языческой и священной истории. Эта склонность была вполне средневековой; ведь на протяжении всего Средневековья античные авторитеты использовались для подкрепления или параллели с христианскими аргументами. Однако здесь, как и всегда, Данте - это Данте, а также средневековый человек, и его нравственные примеры в помощь душам, очищающим себя для рая, достаточно интересны и любопытны. На мостовой первого уступа Чистилища изображены Люцифер, падающий с небес, и

Бриарей, зашибленный болтом Юпитера; затем Нимрод, Ниоба, Саул, Арахна, Реховоам, Эрифила и Сеннахериб, ассирийцы, поверженные после смерти Голоферна, и Троя в пепле.[696] На третьем карнизе, как примеры кроткого прощения, он видит в видении Деву Марию, а затем появляются Писистрат (тиран Афин), отказывающийся мстить за себя, и Стефан, просящий прощения за своих убийц.[697] Но самый замечательный пример такого сочетания христианского и античного, каждое из которых находится на пике своего чувства, происходит в тридцатом канто "*Пургаторио*", где ангелы возвещают о появлении Беатриче песнопением *Benedictus qui venis* и, разбрасывая цветы, поют *Manibus o date lilia plenis*. Это объединение приветствия Христу при его жертвенном входе в Иерусалим и вергилиевской сердечной боли по юному Марцеллу показывает, как Данте возвышался в своих комбинациях и каким мощным элементом его воображения была античность[698].

Конечно, план Ада отражает шестую книгу "*Энеиды*", и на протяжении всей "*Коммеди*" вергилиевская фраза метко звучит в устах поэта. "Ты хотел бы, чтобы я возобновил отчаянную скорбь, которая сжимает мое сердце еще до того, как я выражу ее словами", - говорит Уголино, почти как Эней говорит Дидо.[699] А в "*Парадизе*" сила дантовской реминисценции побуждает читателя духовно подражать славным, ушедшим на Колхоз.[700] Более отчаянный путь выпал на долю тех, кто должен был спуститься с берега Ахерона в лодку Харона; вся сцена здесь напоминает Вергилия. Сходство:

"Quam multa in silvis auctumni frigore primo
Lapsa cadunt folia,"

еще более украшена и наполнена смыслом у Данте

"Come d'autunno si levan le foglie
L'una appresso dell'altra...."[701].

С другой стороны, троекратная попытка Энея обнять Анхиза лишена у Данте своего прекрасного сновидческого образа.[702] Более милое заимствование - это быстрое восстание камыша, символ смирения, *l'umile pianta*, которым поэт обвязывается перед восхождением на гору Чистилища.[703]

Для Данте языческая античность представляла собой многое философски истинное, если не истинно божественное. В его сознании, очевидно, языческое добро означало христианское добро, а конфликт языческих божеств с титанскими чудовищами символизировал, если не продолжал составлять часть, христианскую борьбу с властью греха[704]:

"... O sommo Giove,
Che fosti in terra per noi crucifisso."[705]

Но это своего рода христианско-античная фраза, отнюдь не беспримерная в средневековой поэзии. И мы чувствуем поэтическую широту и красоту призыва, в котором Аполлон символизирует или представляет, что именно, мы не беремся сказать, но, во всяком случае, некую реальную духовную силу, как это делает Минерва, по-видимому, в другом отрывке.[706] В таких случаях античный образ, украшающий поэму, преобразуется в христианский символ, если он не представляет реальной истины.

И все же, как бы ни влекло Данте античная материя и как бы ни очаровывала его природа поэта, он был глубоко и средневеково христианским. *Коммедия* - средневековая христианская поэма. Ее ткань, возникшая из земной жизни, включает в себя тройной квази-другой мир проклятых, очищающих и окончательно очищенных духов. Она драматична и доктринальна. Его драма действия и страдания, как и повествования Писания, предлагает

буквальный факт, моральное учение и аллегорическое или духовное значение. Доктринальное содержание частично содержится в драматическом действии поэмы, а частично - в изложениях, которые не сливаются с драмой. Таким образом, чем бы ни была поэма, она представляет собой "Сумму" спасительной доктрины, которая доносится до читателя с помощью иллюстраций суверенного добра и ужасного зла, приходящих к человеку по Божьему провидению. Возможно, в ней можно увидеть двойную цель, поскольку поэт работает над своим собственным спасением и дает наставления и примеры, чтобы помочь другим и содействовать истине и праведности на земле. Речь идет о человеке, вечно вознаграждаемом или наказываемом Богом, - говорит Данте в письме к Кан Гранде. Эта тема вряд ли могла быть задумана как реальная, и тем более не могла быть исполнена поэтом, который не заботился о том, как его поэма повлияет на людей. У Данте такая забота была. Но писал ли он, который был прежде всего и всегда поэтом, *Commedia* для того, чтобы вывести других из заблуждения к спасению, или даже для того, чтобы добиться своего собственного спасения, - пусть скажет тот, кто знает ум Данте. Однако не требуется никаких гаданий, чтобы проследить ход спасительного учения, которое, будь то драматический пример или доктринальное изложение, воплотилось в великой поэме; нетрудно заметить, как Данте черпал его суть из средневекового прошлого.

Инферно", наиболее драматичная и реалистичная, "дантесская" часть "*Коммеди*", изобилующая земным интересом, в доктринальном отношении наименее богата. Его доктрина заключается главным образом в схеме наказания, или божественного возмездия, за различные грехи. Здесь Данте не придерживался установленного порядка, как в случае с семью смертными грехами, которые искупаются в чистилище. Ни церковь, ни авторитетные авторы не излагали план Ада. Данте имел в виду Фому Аквинского и Аристотеля, а также "*De officiis*" Цицерона^[707] и, в структурном отношении, Вергилия. На его схему также повлияли его собственный характер, ситуация и пристрастия, и, несомненно, движение его собственной композиции. В устье Ада никчемные безымянные и нейтральные ангелы получают свою долю. Затем, после печального спокойствия места некрещеных и великих непорочных язычников, начинается настоящий Ад, и разворачивается череда пыток, самые легкие из которых - наказание за недержание, а самые ужасные предназначены для обманщиков, предавших доверие. Способность Данте представить человеческое отвратительным не позволяет прогрессу адских мучений не достигнуть кульминации даже в самом конце, где Брут, Кассий и Иуда оказываются в капающей пасти Люцифера на дне самой низкой ямы Ада.

Общее представление об адских муках пришло к поэту из существующих верований и авторитетных высказываний, начиная от "внешней тьмы" Евангелия и заканчивая гнусными ораторскими искусствами святого Бернарда. Мысли Данте черпались в общих чертах из кладезя средневековых убеждений, одобрений и фантазий: они были даны ему его эпохой. По необходимости, можно сказать, бессознательно, он превратил их в конкретные реалии, потому что он был Данте. Ужасающие фразы и грубая грубость благодаря его драматической силе превращались в живые переживания. Читатель проходит через Ад, видит своими глазами, слышит своими ушами и задыхается в удушливом воздухе. Несомненно, это повествование вселяло страх и раскаяние в людей времен Данте. Но для нас несоразмерность возмездия преступлению, возмущение вечными муками за кратковременный, даже импульсивный грех, шокирует и абсурдно.^[708] Сами муки представляют собой условия, которые становятся невыносимыми, когда мы пытаемся представить их вечными. Человеческая плоть или причастный к ней дух не смогли бы выдержать их. А что касается наших порывов, то найдется немало измученных душ, с которыми мы составили бы компанию, например, с прекрасной группой содомитов-

присцианцев (!) Брунетто Латини и теми тремя флорентийцами, чьи "почтенные имена" поэт приветствует с благоговением и любовью.[709] Можно даже пожелать сделать третьего в пламени, окутывающем Диомеда и Улисса. На самом деле драматический гений Данте довел средневековый ад до абсурда, до сокращения.

Поэт тоже в этом участвует. Он может жалеть тех, кто тронут его жалостью. И каким великим он может быть, каким абсолютным. В истории Франчески собрано все, что можно думать и чувствовать о несчастной любви. При этом Данте никогда не сомневается в справедливости описываемого им наказания; иногда он спокойно или жестоко одобряет его. *Nel mio bel San Giovanni!* Сколько тысяч людей цитировали эти отрывистые слова, чтобы показать любовь поэта к его прекрасному баптистерию. Но на самом деле он называет маленькие цилиндрические места, где стояли крестящие священники, чтобы донести до читателя размер отверстий в раскаленном камне, из которых торчали дрожащие ноги симонианцев![710] Похоже, что души всех проклятых будут страдать еще больше, когда после воскресения вновь соединятся со своими телами[711].

В *"Инферно"* в полной мере проявляется доктринальное утверждение, неясно выведенное над воротами, закрывающими надежду: движимая справедливостью, Троица, "божественная сила, высшая мудрость, изначальная любовь, создала меня (Ад) для вечного существования". Данте следует этому авторитетному мнению, высказанному Аквиной. Здесь можно повторить, что Данте - дитя Средневековья, а не ученик какого-то одного учителя. Если он следует за Аквиной больше, чем за другими схоластами, то за Бонавентурой он следует также широко и сбалансированно. Эти двое, однако, сами были конечными результатами предшествующих линий развития. Оба они были рациональны, а также мистически созерцательны, хотя первое качество преобладает у Фомы, а второе - у Бонавентуры. А в поэме Данте, в конце *"Парадизо"*, теология, рациональное постижение божественной истины, уступает место более возвышенным прозрениям созерцания. Данте родственен обоим этим людям; но когда он думает, то чаще всего думает как Фома, и интеллектуальное постижение жизни у него преобладает. Это было очевидно в *"Конвито"*; а то, что интеллектуальное видение составляет суть *"Коммеди"*, становится очевидным в *"Парадизо"*. [712] Оно даже намекается на врата Ада, внутри которых будут видны несчастные люди, утратившие благо интеллекта, [713] под которым подразумевается знание Бога.

В *"Пургаторио"* больше спасительной доктрины, чем кантики о проклятии. Его Гора с земным раем на вершине, возможно, была его собственной, но могла быть заимствована у преподобного Беаты или Альбертуса Магнуса. [714] Преддверие чистилища кажется творением поэта, на которое повлияли некоторые отрывки *"Энеиды"* и древние дисциплинарные практики, заставлявшие кающихся ждать у церкви. [715] Учение всей кантики связано с очищением от гордыни, зависти, гнева, лени, скупости, чревоугодия, похоти. Это семь смертных грехов, чье происхождение связано с ранним монашеством. [716] Через их очищение человек становится чистым и пригодным для восхождения к звездам.

Мы не будем следовать за Данте через *"Чистилище"* и *"Парадизо"* и подробно рассматривать изложенные учения и источники, из которых они были почерпнуты [717]. Но краткое упоминание последовательных инцидентов и тем наставлений покажет, как *"Коммедия"* затрагивает каждый ключ спасительной доктрины. Душа, попадающая в Чистилище, ищет освобождения от греха [718] и в качестве первого урока учится отстраняться от воспоминаний о проклятых [719]. Она получает легкое представление о пределах человеческого разума [720] и ей говорят, что, согласно правильному учению, в человеке есть одна душа с несколькими способностями. [721] Он узнает об опасности покаяния в час смерти [722] и о действенности молитв других людей, помогающих душам в их

очистительном искуплении; также о том, что после смерти души могут продвигаться вперед только с помощью благодати[723] Символика ворот Чистилища учит необходимости раскаяния и исповеди. На первой ступени гордецы совершают покаяние, их наставляют примерами смирения и через молитву "Отче наш" учат полной зависимости человека от Бога. Вполне уместно, что гордыня должна быть первым искупленным грехом, поскольку в христианской схеме она лежит в основе всех грехов. Рассмотрение различных грехов и доступность гимнов, исполняемых кающимися, внушают много учения[724].

Поднявшись на второй уступ, Вергилий, *то есть* человеческий разум, излагает первые принципы учения о любви, которая есть Благо.[725] Далее излагается теория человеческой свободы воли и влияние сфер в направлении человеческих склонностей - все в строгом соответствии с учением Фомы;[726] а затем, все еще в согласии с Фомой, излагается более полная природа любви (или желания) и назначение чистилищных мук в искупление различных видов злого желания или неспособности любить правильно.[727] Эти подходящие муки служат утешением для души, жаждущей совершить свое очищение.[728] Далее объясняется порождение, создание души и способ ее существования после отделения от тела, согласно господствующим схоластическим теориям.[В заключительных кантах "*Пургаторио*" многие церковные доктрины символически изложены в Мистической процессии и реках земного рая, Лете и Евно - последняя представляет собой таинственную благодать, через которую добрые дела, убитые последующими грехами, обретают новую жизнь.[730] Земной рай символизирует совершенное счастье жизни во плоти и состояние, когда человек пригоден для перехода в небесный рай.

Помимо доктрины, непосредственно касающейся спасения, "*Коммедия*" содержит попутные объяснения, необходимые для понимания путешествия Данте по земле и небу и придания ему правдоподобия. По-видимому, эти объяснения также должны были дать достаточные знания об устройстве Вселенной. *Парадизо*" изобилует такого рода информацией, в основном физической и астрономической. Первое канто предлагает общее изложение, прекрасно сформулированное, об упорядочении сотворенных вещей. В данном случае наставление не является исключительно астрономическим или физическим,[731] но затрагивает одушевленные существа и следует томистскому учению. Другой интересный пример - объяснение во втором канто пятен на луне, а затем влияния небес. Здесь астрономические вопросы переходят в разъяснения, затрагивающие человеческую природу, даже ту человеческую природу, которая должна быть спасена через спасительную доктрину. Таким образом, христианско-томистско-дантесовская схема познания скрепляется. *Коммедия* - это паломничество души после всей мудрости, и включает в себя, по крайней мере косвенно, материю *Конвито*.

В "*Парадизо*" содержится главный кладезь спасительного знания. В нем излагаются конечные проблемы человеческой жизни и божественного спасения, с должным акцентом на ограниченность человеческого понимания. Данте, осознавая всю напряженность своих высоких аргументов, предостерегает от них всех, кроме избранных.

Первое, что усваивается в небесном путешествии, - это то, что ни одна душа в Раю не желает ничего, кроме того, что у нее есть, поскольку такое желание противоречит воле Бога. Рай находится повсюду на небесах, хотя божественная благодать изливается не на всех в одном режиме.[732] Блаженные души не обитают на какой-либо конкретной звезде, хотя Платон, кажется, говорит об этом. Писание снисходит до того, чтобы изображать разумное под видом разумных форм, как это, возможно, делал Платон.[733] Теперь рассматриваются нарушенные обеты и их возмещение. Затем из истории римского Орла выясняется, что Христос был распят при Тиберии, а за Его смерть отомстил Тит, что приводит к объяснению

грехопадения и искупления, занимающему седьмое канто. В следующей части дается комментарий о божественной благодати и разнообразии человеческих жребиев, а также показывается, как горькое может проистекать из сладкого. С глубокой последовательностью поэт восклицает против бесчувственных утомительных рассуждений, с помощью которых смертные бьют крыльями вниз, прочь от Бога[734].

В тринадцатом канто читателя просвещают относительно мудрости Адама, Соломона и Христа, а также относительно существования блаженной души до и после облечения ее в прославленное тело воскресения[735]. [736] Далее представлена глубина божественной праведности[737] и ее применение к язычникам, с иллюстрациями спасительных путей Бога на примере некоторых князей, любивших праведность, включая Траяна и троянца Рипея. [738] Далее внимание уделяется непостижимости предопределения.

Теперь вступает в действие чудесная и просветляющая красота двадцать третьего канта, предшествующая декларации Данте своего вероучения, сделанной на основании вопросов, заданных апостолами Петром, Иаковом и Иоанном. Таким образом он излагает догматические основы христианской веры и обосновывает роль философских аргументов и авторитетов. [739] После этого видение иерархии ангелов приводит к рассуждениям об их сотворении и природе, непосредственном падении падших, возвышении стойких с дополнительной благодатью, а также о способе и мере их познания. В этом схоластическом споре Фома следует за Фомой.

С видением Розы рациональное богословие уступает место мистическому созерцанию; [740] и дальнейшие видения божественного порядка предшествуют молитве к Деве, которой открывается последнее канто - молитве, столь прекрасной и столь выразительной для средневековых мыслей и чувств в отношении самой доброй и благословенной Владычицы Небесной. Эта молитва или гимн состоит из фраз, которые средневековый ум и сердце перерабатывали и совершенствовали на протяжении веков. Это почти великое *целло*, как *Dies Irae*. После ответного благословения Дамы к Данте в благодати приходит окончательное мистическое видение Троицы, заключающей в себе все бытие - субстанцию, случайности и их виды, связанные любовью в единый объем. Высшая догматическая истина изложена, и самые далекие напряжения разума утихают в сверхчувственном и сверхрациональном видении, которое удовлетворяет все интеллектуальные желания. Это видение, дарованное благодатью Девы Марии, уверяет душу паломника: цель достигнута - и познания, и спасения.

Можно сказать, что "*Комедия*" начинается и заканчивается Девой. Именно она послала Беатриче во врата ада, чтобы подвигнуть Вергилия - то есть человеческий разум - прийти на помощь Данте. Молитва, в которой она получает благословение, и следующее за ней видение завершают "*Парадизо*". Таким образом, учение поэмы завершается в средневековых тонах. Ведь Дева была средневековой богиней, любимой и всеми обожаемой, полезной во всех отношениях и главной помощницей в вознесении человека на небеса. Но не больше, чем у других средневековых людей, у Данте она является концом поклонения и преданности. Ее глаза обращены к Богу. Как и глаза Беатриче, Рахили и всех святых в Раю. Что касается человека на земле, то он - *виатор*, путешествующий по дисциплине, в праведности и благодеянии, но прежде всего в вере, надежде и любви к Богу, с глазами познания и желания, устремленными на Бога. Бог - это цель, даже для *vita activa*, которая также является обучением и просвещением. Любя брата своего, которого он видел, человек может научиться любить Бога, практикуя себя в любви. Даже притча Христа "Так как вы сделали это одному из сих меньших", правильно истолкованная, подразумевает, что цель человеческой благотворительности - Бог: человеческая благотворительность - это подготовка, послушание, средство просвещения. Брат, за которого умер Христос, - вот кого

ты должен любить, и вот почему ты должен любить его. Сами по себе человеческие отношения носят дисциплинарный, вспомогательный характер, как все науки являются вспомогательными по отношению к теологии. Средневековая религия полностью обращена к Богу; отношения души с Богом - вот ее суть. Не гуманитарное: не человеческое, а *божественное scientia, fides, et amor* составляют средневековое христианство. Таким образом, учение Данте - средневековое. К Богу устремлены все желания *отрекшихся* в чистилище, хотя они все еще случайно помнят о земных воспоминаниях. В раю взоры всех блаженных устремлены к Нему. Из-за божественной любви они могут на мгновение обратить взор своих знаний и желаний на помощь ближнему; по прошествии времени они вновь устремляют их на Бога: так Дева, так Бернар, так Беатриче.

Как сын Средневековья, Данте был одержим духом символизма. Аллегория для него была не просто способом выразить то, что может выйти за рамки прямого высказывания: она воплощала в себе принцип истины. Общеизвестное аллегорическое толкование Священного Писания оправдывало мнение, что в аллегорическом значении кроется более глубокая истина, чем в буквальном. Этот принцип распространялся и на другие писания. "Теперь, когда буквальный смысл [первой канцоны] достаточно объяснен, настало время перейти к аллегорическому и истинному толкованию"[741].

В "*Vita Nuova*" и несколько более безжизненно в "*Convito*" Данте объясняет, что это его способ наделять свою поэзию вторичным или аллегорическим смыслом. В последнем произведении он предлагает провести формальное представление о четырех видах смысла, содержащихся в глубоких писаниях, - буквальном, аллегорическом, моральном, анагогическом.[742] Однако он никогда не держит себя в рамках такой одержимости, а на практике довольствуется буквальным и широко аллегорическим смыслом.[743] Даже в этом случае великий флорентинец иногда бывает достаточно придурковатым. Концепция десяти небес, изображающая семь свободных искусств вместе с метафизикой, этикой и теологией, в качестве плана композиции "*Конвито*"[744] была на одном уровне со структурным символизмом "*De nuptiis Philologiae et Mercurii*" Капеллы. Однако уподобление Этики *primum mobile*, а Теологии - Эмпирии имеет отношение к схеме наук Данте и средневековья, среди которых Теология занимает главное место.

Аллегория формирует структуру и пронизывает содержание "*Комедии*". За это ручается сам Данте в знаменитом посвящении к "Кан Гранде", где слышен скрип его схоластических мыслей, когда он описывает природу своей поэмы и объясняет, почему он назвал ее *Commedia*:

"Буквально, тема - состояние душ после смерти, взятое просто. Если же воспринимать произведение аллегорически, то предметом является человек, в соответствии с заслугами или недостатками, обусловленными свободой выбора (*arbitrii libertatem*), он подвергается правосудию, вознаграждающему или карающему".

Таково позитивное утверждение, исходящее, по всей вероятности, от поэта. Возможно, это также хорошо, что он не дождался начала серии комментариев к своей поэме, которые начались через несколько лет после его смерти и не дают признаков прекращения.[745] Таким образом, другим было оставлено определить границы и особенности аллегорического замысла "*Комедии*". Задача оказалась опасной, ведь Данте был таким великим поэтом, таким реалистичным в своем изображении и таким искусным в том, чтобы заставить различные фазы своих многогранных мыслей соединиться в конкретных творениях. Его драма настолько живая, что вряд ли можно считать ее аллегорией.

Очевидно, что некоторые моменты, такие как Мистическое шествие и его апокалиптические следствия в последних кантах "*Пургаторио*", являются чистой аллегорией. Такие аллегории, хотя и подходят для того, чтобы намекнуть на теологические догматы, формальны и безжизненны, немного напоминают иератические аллегорические мозаики четвертого и пятого веков, которые были созданы до того, как христианское искусство прониклось христианским чувством.[746] Действительно, отбросив на мгновение свое благоговение перед великим поэтом, можно сказать, что с точки зрения искусства и жизни символизм Данте становится нелепым или, по крайней мере, перестает привлекать нас, как только он становится осязаемой аллегорией.[747]

За пределами таких случаев можно признать, что общий ход поэмы, ее более яркие события, а также ее главные герои и сцены, среди которых они перемещаются, обычно имеют как буквальный, так и аллегорический смысл.[748] Обычно разумно не настаивать слишком строго ни на одной из сторон. Ум поэта работал в четко воображаемой обстановке и драматическом действии его поэмы, где факт и символизм сочетались в той реальности, которая является одновременно искусством и жизнью. Несомненно, *Commedia* была завершена и стала реальной и прекрасной благодаря многим штрихам и происшествиям, которые не имели аллегорического смысла. Даже как во французском соборе, основные скульптурные и живописные сюжеты имеют доктринальное, то есть сказать, аллегорическое, значение, помимо их буквальной истины; но есть также много прекрасной резьбы свитков и цветочных орнаментов, зверей и птиц, которые украшают здание.

Для цели Данте - рассказать о состоянии развоплощенных духов после смерти - аллегория может оказаться вредной из-за интенсивности видения художника. Большая часть символизма поэмы, особенно в "*Парадизо*", относится к той неизбежной образности, к которой прибегает каждый, пытаясь описать духовные факты. Однако такой символизм, построенный с пластической силой Данте, может стать настолько убедительным и убедительным, что свести предполагаемое духовное значение к условиям его конкретного воплощения в символе. Учитывая плотский характер большинства грехов, неудивительно, что местом наказания становится сходящаяся к земле полость. У Данте, как и у Хильдегарды, виды и муки Ада даны реалистично, как само собой разумеющееся. Возможно, дантовская гора Чистилища начинает заставлять нас задуматься, а ее карнизная *мизансцена* стремится воплотить идею духа и материализовать его очищение. Но ограничивающий эффект символизма наиболее остро ощущается в "*Парадизо*", несмотря на всю красоту этой кантики; ведь ее очень конкретный символизм порой словно облакает намеченные истины духа в некую кристальную прозрачность. Все это - удивительно образное описание состояния блаженных душ. И все же в заключительном чистом и славном образе белой розы (*candida rosa*) компания прославленных духов так визуализируется, что становится, конечно, не театральной, а как бы собранной на округлых ярусах мест, занимаемых зрителями.[749] Есть темы, в которых рაციоцинация Фомы более совершенно духовна, чем поэтическое видение Данте.

Самое восхитительное символическое творение Данте было также его самой дорогой реальностью - Беатриче. И хотя это существо, в котором он увековечил свою славу и ее, в высшей степени является творением его гения, элементы были взяты из многокамерного средневекового прошлого. Некоторые вышли из обширной материи рыцарской любви с ее высоким сердцем служения и чувством собственной значимости, ее наукой, ее глупыми и самыми мудрыми рассуждениями, ее благородством нрава - Данте и его друзья-литераторы были виртуозами во всем, что касалось ее понимания.[750] Эта любовь была изящно-рассудочной. Первая канцона "*Vita Nuova*" начинается не "*Donne, che sentite amore*", а:

"Donne, ch' avete intelletto d' amore". В этой книге любовь становится тем, чем она не перестает быть у Данте, - *интеллектом*:

"Intelligenza nuova, che l' Amore
Piangendo mette in lui....".

Слёзы, *piangendo*, тоже имеют свою роль; без них любовь невозможно ни иметь, ни даже понять. Огромное чувство высшей ценности любви - это тоже у Данте. Все это было у трубадуров Прованса, у Кретьена де Труа, у великих миннезингеров, и об этом рассуждали, это ценили, это чувствовали и об этом плакали дамы и рыцари, слушавшие их стихи. Из Франции и Прованса любовь и ее рассуждения пришли в Италию еще до того, как Данте открыл глаза на нее и другие вещи.

Это было одно из направлений, которое вошло в Беатриче из *Vita Nuova, Convito, Commedia*. Но Беатриче - это и нечто другое: она - или становится Теологией, Богом данной наукой о божественном и человеческом. Долгое время Теология (*божественная наука*) была королевой; и даже до нее Философия, как и Боэций, была королевой, одетой с такой же полной символической конкретностью, как и Беатриче Данте. Действительно, со времен "*Психомехики*" Пруденция и до "*Романа о розе*" де Лорриса и де Мёна каждое человеческое качество и многие аспекты человеческих обстоятельств были олицетворены, по большей части, в формах грациозных или соблазнительных женщин. Над всеми ними возвышалась, милая, благодатная и сильная, Царица Небесная. Для Данте было само собой разумеющимся символизировать свою концепцию божественной мудрости в женском облике. Достижением его гения стало переливчатое сочетание элементов придворной любви, дидактической аллегории и *божественной учености* в существе, перед которым весь Данте, сердце, разум и религиозная вера, мог стоять и смотреть, любить и поклоняться.

Беатриче была его и его всегда; но с видениями и опытом той зрелой и озаренной благодатью мужественности, которая выразилась в "*Коммеди*", она становится тем, чем не была, когда жила на земле или только что покинула ее, а Данте творил изысканные стихи во Флоренции; и тем, чем она едва ли стала, пока поэт утешал себя философией из-за утраты и оскудения своей ранней веры. Беатриче живет и движется, и ее все более возвышающееся существо является как реальностью, так и символом мыслей Данте о жизни. Со всем идеализмом первой любви он полюбил девушку; затем она, ушедшая с земли, становится вдохновением и объектом обращения молодого создателя сонетов и канцон, который с такой интеллектуальной щепетильностью собирался построить эти стихи из тонко сплетенных чувств. Впоследствии, когда он пребывает в мрачном настроении, она не покидает его, какие бы варианты ни принимали его мысли и характер. И наконец тоска самореализации его обновленной жизни соединяется в Беатриче из "*Коммеди*".

Это очень красиво, это рост и работа гения; но в этом нет ничего странного. Ведь идеализация любви, которая впервые озаряет смертным золотым пламенем природу юноши и пробуждает ее к новому пониманию, не имеет границ. Из какого бы жизненного опыта, радости и печали ни пришел человек, эта первая любовь все равно может ожить заново - часто в снах - и снова стать живой и прекрасной, в слезах, и пробудить новые восприятия и открыть новые горизонты той *intelligenza nuova*, которую любовь не перестает дарить тому, кто полюбил.

Мысль Данте постоянно переходила от очевидного смысла-факта к его символизму, который таил в себе более истинную реальность. Для такого человека не странно, что любимая и обожаемая женщина, любовь к которой была добродетелью и просвещением, должна, умерев на земле, стать той божественной мудростью, которая открывает Небеса для

влюбленного, который будет вечно следовать туда, куда так уверенно ушла его возлюбленная. Нет, это было не странно, а лишь чудесно, как и все творения Божьи, что та, кто при жизни была источником добродетели всех видов и значений в груди поэта, после смерти должна была стать эмблемой, даже реальностью, того, с помощью чего человека учат, как завоевать свое небесное спасение. Пассаж за пассажем в *"Пургаторио"* и *"Парадизо"* показывают, что Беатриче и есть эта *божественная ученость*, и при этом она никогда не переставала быть той, кого любит поэт[751].

Таким образом, становится ясно, что средневековое развитие наконец-то сходится в Данте. Он или его *"Коммедия"* могли бы стать окончательной *"Суммой"*, если бы он, или, скорее, она, не была окончательной поэмой. Человек и произведение включают в себя эмоции и интеллектуальные интересы Средневековья, охватывая все, что было известно, - физику, астрономию, политику, историю, языческую мифологию, христианскую теологию, - и все это, наконец, сгибается и формируется под материю книги. Не содержание *"Коммеди"* принадлежит Данте, а сама поэма - его творение.

Но даже сама поэма была кульминацией, к которой долго шли. Сила ее чувства готовилась в концепциях, даже в рассуждениях, которые на протяжении веков обретали пыл, становясь частью всего естества мужчин и женщин. Так средневековая мысль становилась эмоциональной, пластичной и живой в поэзии и искусстве. Иначе даже гений Данте не смог бы соединить содержание средневековой мысли в поэме. Как много отрывков в *"Коммеди"* иллюстрируют это, как, например, прекрасная картина Лии, движущейся по цветущему лугу, с ее прекрасными руками, делающими ей гирлянду. Двадцать третье канто *"Парадизо"*, повествующее о триумфе Христа и Девы, дает более обширную иллюстрацию; и в нем, как очень конкретный лирический пример, плавает цветок ангельской любви, песня Гавриила, кружащая своей мелодией вокруг Владычицы Небесной и дающая квинтэссенцию любви и обожания, которые Средние века возносили к Деве. Да, если это гений Данте, то это также и сгусток эмоций веков, который поднимает последние канты *"Парадизо"* от славы к славе и делает это заключительное пение *"Коммеди"* такой высшей поэзией. Не только эмоциональный элемент достигает в Данте своего последнего голоса. Пассаж за пассажем *"Парадизо"* - это апофеоз схоластической мысли и способов ее изложения, апофеоз, например, тех затасканных фраз, в которых ряд великих схоластов пытался выразить словами универсалии субстанции и случайности и абсолютные качества Бога.

И еще одна особенность Данте - типизирующая всеохватность прошлого. Его элементы существуют в нем сначала без сознательного противостояния, но не подчинены один другому, тем более достойным вечной действительности. Затем возникает конфликт, в Данте просыпается средневековая психоматия. Очевидно, тот, кто писал *"Конвито"* после *"Новой жизни"*, не оставался духовно невозмутимым. Не притупилась ли его ранняя вера? Не искал ли его ум слишком исключительного удовлетворения в знаниях? Возможно, он немного отклонился от каких-то высоких намерений? Факты завуалированы. Данте не носит на рукаве ни своего ума, ни своего сердца. И все же примирение было достигнуто им, хотя, возможно, ему пришлось вынести его из Ада. Он достиг его в своей великой поэме, которая в своем долгом творчестве превратила поэта в подобие самого себя. Пригодность к спасению является для Данте конечным критерием в отношении элементов земной жизни, как это было и в Средние века. И *"Коммедия"* - поистине *"Божественная комедия"* - хотя и представляет собой схему спасения универсального человека, является спасением, достигнутым поэтом.

КОНЕЦ

Отпечатано компанией "Р. и Р. Кларк, Лимитед", Эдинбург.

РАБОТЫ ПО ФИЛОСОФИИ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МОРАЛЬНЫХ ИДЕЙ. Эдвард Вестермарк, доктор философии. Два тома. 8vo. 14s. net each.

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЭТИКИ. Реджинальд А. П. Роджерс, стипендиат и преподаватель Тринити-колледжа, Дублин. Crown 8vo. [Spring, 1911.

ФИЛОСОФИЯ ГАССЕНДИ. By G. S. Brett. 8vo. 10s. net.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. С особым упором на становление и развитие ее проблем и концепций. By Dr. W. Windelband. Translated by J. H. Tufts. 8vo. 17s. net.

ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМ ФИЛОСОФИИ. Поль Жане и Габриэль Сеай. Переведено Адой Монахан и отредактировано Генри Джонсом, LL.D. Два тома. 8vo. 10s. net. each.

IDOLA THEATRI: A Criticism of Oxford Thought and Thinkers from the Standpoint of Personal Idealism. By Henry Sturt. 8vo. 10s. net.

ЛИЧНЫЙ ИДЕАЛИЗМ. Философские эссе. Под редакцией Генри Стёрта. 8vo. 10s. net.

ГУМАНИЗМ. Философские очерки. Ф. К. С. Шиллер, M.A., D.Sc. 8vo. 8s. 6d. net.

STUDIES IN HUMANISM. F. C. S. Schiller, M.A., D.Sc. 8vo. 10s. net.

ФИЛОСОФСКИЕ ОСТАНКИ Р. Л. НЕТТЛШИПА. Под редакцией профессора А. К. Брэдли с биографическим очерком. Второе издание. Extra Crown 8vo. 8s. 6d. net.

ЛЕКЦИИ О РЕСПУБЛИКЕ ПЛАТОНА. By R. L. Nettleship. Под редакцией Г. Р. Бенсона. Extra Crown 8vo. 8s. 6d. net.

РУКОВОДСТВО ПО МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ. Рев. Генри Колдервуд, доктор философии. Третье издание. Crown 8vo. 6s.

MACMILLAN AND CO., Ltd., LONDON.

Сноски:

[1] См. *пост*, глава XXXVI, I.

[2] Лев. xxi. 20; Втор. xxiii. 1.

[3] Лукан, *Фарсалия*, viii. 94.

[4] Здесь Гелоиза в средневековой манере приводит ряд примеров из Писания, показывающих беды и несчастья, которые женщины приносят мужчинам.

[5] В доказательство этого она снова приводит цитаты из Иова и святых Григория и Амвросия.

[6] Последняя *проблема* Элоизы не связана с Писанием и, возможно, была подсказана ее собственной жизнью. "Мы спрашиваем, можно ли согрешить, делая то, что разрешено или заповедано Господом?" Абэлارد отвечает на него рассуждением о том, что допустимо между мужем и женой.

[7] Это письмо Гелоизы не сохранилось.

[8] Были приведены "*Тристан*" Готфрида фон Штрассбурга и "*Парцифаль*" Вольфрама фон Эшенбаха. Можно также обратиться к произведениям старших современников, *например*, к "*Энеиде*" Генриха фон Вельдеке, переведенной (1184) с французского перевода Вергилия, и к двум придворным повествовательным поэмам "*Эрек*" и "*Ивен*" ("Рыцарь Льва"), взятым из "Кретьена из Труа" Гартманом фон Ауэ, который процветал, когда двенадцатый век переходил в тринадцатый.

[9] О Вальтере фон дер Фогельвейде см. Wilmann, *Leben und Dichtung Walthers, etc.* (Bonn, 1882); Schönbach, *Walther von der Vogelweide* (2nd ed., Berlin, 1895). Цитаты из его стихотворений в этой главе приводятся по изданию Пфайффера-Бартша.

[10] № 3 в издании Пфайффера-Бартша.

[11] 184.

[12] 33.

[13] 22.

[14] 14, 16, 69.

[15] 18.

[16] 39.

[17] См. *Lieder*, 46, 51, 56, 59, 61, 62, 71, 72, 75, 76, 77.

[18] Ясный рассказ об этой борьбе приводится в Luchaire, *Innocent III.*, vol. iii. ("La Papauté et l'Empire"), Paris, 1906.

[19] 81.

[20] Из "Freidank in Auswahl", в Hildebrand's *Didaktik aus der Zeit der Kreuzzüge*, p. 336 (Deutsche Nat. Lit.).

[21] 85, ср. 164.

[22] 110.

[23] 113, ср. 111, 112.

[24] 115, 116.

[25] 133. Мое изложение оппозиции папству могло бы быть гораздо более аналитическим и содержать дальнейшие меткие различия. Но это слишком отдалило бы его от антипапского чувства простого человека; к тому же речь идет еще не о периоде Оккама и Марсилия Падуанского, о которых см. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trans. by Maitland (Cambridge, 1900).

[26] 88, 137.

[27] 158. Вальтер разделял крестоносный дух. Вывод о том, что он сам был крестоносцем, небезопасен; но он писал волнующие крестоносные поэмы, одна из которых открывается строкой, которую по внезапной силе можно сравнить с мильтоновской

"Отомсти, Господи, за убитых святых Твоих".

"Rich, hêrre, dich und dine muoter, megede kint."

167. См. также 78, 79.

[28] 87.

[29] *Parzival*, i. 824.

[30] 186.

[31] 188.

[32] В то время как аллегория - это высказывание, имеющее другой, сознательно предполагаемый смысл, метафора - это перенос или отклонение смысла от его основного применения. В соответствии с общепринятой практикой, которая сохранила различие между этими терминами, аллегория подразумевает определенное и обычно устойчивое намерение и предполагает духовное начало; в то время как метафора предполагает фигуры речи и языковые изменения, часто неосознанные. Язык развивается благодаря метафорическому (не аллегорическому) расширению или изменению значений слов. Первоначальное значение иногда затушевывается (*например, в профаническом или зависимом*), а иногда продолжает существовать вместе с новым. В огромном количестве языков такие слова, как *прямой, косой, кривой*, по-видимому, всегда имели как прямое, так и метафорическое значение. Моральные и интеллектуальные понятия обязательно выражаются фразами, применимыми в первую очередь к физическим явлениям".

[33] Ср. Taylor, *Classical Heritage*, p. 97 sqq.

[34] *Ante*, гл. IV, V.

[35] *Contra Faustum*, xxii. 1-5.

[36] *Contra Faustum*, xxii. 66-68.

[37] Метод Августина в этой двадцать второй книге заключается в том, чтобы сначала рассмотреть фактическую греховность или оправданность этих деяний, а затем последовательно рассмотреть их типологическое значение. Так, например, он обсуждает виновность поведения Иуды с Фамарь в пп. 61-64 и его типологию в 83-86.

[38] *Contra Faustum*, xxii. 87. Святой Амвросий в своей *Apologia Prophetarum David*, cap. iii. (Migne 14, col. 857), написанной за несколько лет до трактата Августина против Фаустуса, считает, что Вирсавия обозначает "congregatio nationum quae non erat Christo legitimo quodam fidei copulata connubio".

[39] *Quaestiones in Vet. Testam. in Regum II*. (Migne 83, col. 411). Исидор умер в 636 г. н. э. (см. выше, глава V.)

[40] *Comment. in Libros IV. Regum*, in lib. ii. cap. xi.; Migne, *Pat. Lat.* 109, col. 98 (написано в 834 г.). О Рабанусе и Валафриде см. выше, глава X.

[41] *Glossa ordinaria, Lib. Regum*, ii. cap. xi. (Migne 113, col. 571, 572).

[42] *Comment. in Matthaeum* (Migne 107, col. 734).

[43] Migne 114, col. 67.

[44] В комментариях Беда было принято кратко говорить о буквальном или историческом значении текста, а затем давать обычные символические толкования, обращая особое внимание на значение ветхозаветных повествований как типов карьеры Христа (см. например, начало Комментария на Исход, Migne 92, col. 285 sqq.; и Пролог к аллегорическому Комментарию на Самуила, Migne 92, col. 501, 502). Например, в начале Первой книги Самуила Елкана является прообразом Христа, а две его жены Пенинна и Ханна представляют Синагогу и Церковь. Когда Самуил рождается у Ханны, он также является прообразом Христа; и Беда говорит, что не стоит удивляться тому, что супруг Ханны и сын Ханны оба являются прообразами Христа, поскольку Посредник между Богом и человеком одновременно является супругом и сыном Святой Церкви: Он - ее супруг, когда помогает ей Своей уверенностью, надеждой и любовью, и ее сын, когда по благодати входит в сердца тех, кто верит, надеется и любит. In *Samuelam*, cap. iii. (Migne 91, col. 508). Монашеский ум Беда не соглашался с буквальным утверждением, что у Елкана было две жены (см. Пролог, Migne 91, col. 499).

[45] *Com. in Exodum, Praefatio* (Migne 108, col. 9).

[46] Migne 112, col. 849-1088. Было составлено несколько таких словарей, самый ранний из них - *De formulis spiritalis intellegentiae* Евхерия, епископа Лионского, умершего в 450 г., изд. Pauly 1884. В позднее средневековье Аланус де Инсулис (*пост*, глава XXIX.) составил один из них.

[47] Эти различия, которые не всегда соблюдаются, часто повторяются. Гюго Сен-Викторский (см. *пост*, глава XXVIII.) говорит в Прологе к своему *De sacramentis*: "Божественное Писание, имеющее троякое значение, рассматривает свой вопрос исторически, аллегорически и тропологически. История - это изложение фактов и следование первичному значению слов; аллегория - когда рассказанный факт обозначает какой-то другой факт в прошлом, настоящем или будущем; тропология - когда рассказанный факт обозначает, что что-то должно быть сделано". Ср. "*Дидакаликон*" Гюго, v. cap. 2, где Гюго иллюстрирует свой смысл и указывает, что это троякое значение можно найти не в каждом отрывке Писания. В *ibid.* v. cap. 4 он приводит семь любопытных правил толкования

(Migne 176, col. 789-793). В своем *De Scripturis, etc., praenotatiunculae*, cap. 3 (Migne 175, col. 11 sqq.), Гюго говорит об аналогическом значении вместо тропологического.

[48] Латинский перевод Рабана: "Ligabit earn ancillis suis" - стих в Job xl. 24 читается как "Ligabis earn ancillis tuis?". В английской версии этот стих звучит так: Job xli. 5, "Свяжешь ли ты его для девиц твоих?"

[49] "Per fidem me cognoverunt"; я предполагаю, что пропущено *non*.

[50] Цитаты из Писания опущены. Рабанус написал аллегорический *De laudibus sanctae crucis* (Migne 107, col. 133-294), написанный в метре с прозаическими пояснениями, которые мало что объясняют. Метрическая часть представляет собой головоломку, состоящую из двадцати восьми "фигур", или линейных очертаний, вплетенных в гекзаметрические стихи; слова и буквы, содержащиеся в каждой фигуре, "имеют смысл", когда читаются сами по себе, и образуют стихи в метрах, отличных от гекзаметров. Целое столь же непостижимо по смыслу, сколь неопишимо по форме. Ангелы, херувимы и серафимы, четырехугольники, добродетели, месяцы, ветры, стихии, знаки Зодиака и другие двенадцатикратные тайны, дни года, число семь, пять книг Моисея, четыре евангелиста, семь даров Святого Духа, восемь блаженств, тайна числа сорок, таинство, обозначаемое числом пятьдесят, - все это и многое другое способствует славе Креста, и очерчено и расположено крестообразно, чтобы быть включенным в рамки символического значения Креста".

[51] Поскольку аллегория и дух символизма пронизывали всю средневековую мысль, настоящая и две последующие главы направлены лишь на изложение элементов (с соответствующими примерами) этой совершенно безграничной темы.

[52] См. предисловие к *Speculum ecclesiae*, Migne 172, col. 813. Сравните предисловие к *Gemma animae*, *ibid.* col. 541, и Предисловие к *Элюцидарю*, *ibid.* col. 1109. Вероятно, Гонорий умер около 1130 года.

[53] Мы располагаем этими проповедями только на латыни. Предположительно, проповедник, использовавший их, произносил их на этом языке или переводил на жаргонный, как считал нужным.

[54] "Ommia legalia Christus nobis convertit in sacramenta spiritualia" - меткая фраза Гонория (которая может быть заимствована!), Migne 172, col. 842. Особое внимание он уделяет обрезанию.

[55] Ps. xxxi. Вульгата; Пс. xxxii. 2, Авторизованная версия.

[56] *Speculum ecclesiae*, "Dominica XI." (Migne 172, col. 1053 sqq.).

[57] Однако, что весьма любопытно, в то время, когда я делал нижеследующий перевод, я слышал, как один пожилой сельский священник читал по существу эту проповедь Гонория - откуда бы он ее ни взял, возможно, из какого-нибудь полезного "Гомилетического" комментария.

[58] *Speculum ecclesiae*, "Dominica XIII." (Migne 172, col. 1059-1061).

[59] *Speculum ecclesiae*, "Dominica in Septuagesima" (Migne 172, col. 855-857). Возможно, Гонорий забыл об усталости своей предполагаемой аудитории; ведь его проповедь продолжается дальнейшими наставлениями о том, как должна быть одержана победа.

Аллегорическое толкование Писания является примером во всей безграничной массе средневековых проповедей. Иллюстрации из проповедей святого Бернарда на кантики приведены в главе XVII, также *пост*, в главе XXXVI, II.

[60] О Евхаристии в эпоху Каролингов см. *ante*, гл. X. О Беренгаре Турском говорится в гл. XII, IV.

[61] Многие члены в одном теле, одно тело во Христе (Рим. xii. 4, 5).

[62] Ср. *пост*, гл. XXXIII, V.

[63] Сочинения Гуго Сен-Викторского содержатся в "*Patrologia Latina*" Минье, 175-177 (Париж, 1854; репринт 1882 г. изобилует опечатками). Прологомены (на французском языке) м-ра Гугонина отличаются тщательностью и ценностью. Миньон, *Les Origines de la scholastique et Hugues de Saint-Victor* (2 vols., Paris, 1895), следует за трудом Гугонина и добавляет мало ценного. Изложение философии Гюго можно найти в Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band I. pp. 305-355 (Майнц, 1864). О подлинности приписываемых ему сочинений см. Hauréau, *Les Œuvres de Hugues de Saint-Victor* (2-е изд., Париж, 1886). О положении Гюго в истории схоластики и мистицизма см. *пост*, глава XXXVI, II.

[64] *Post*, Chapter XXXI., I.

[65] Письмо Хильдеберта см. *пост*, гл. XXX, III.

[66] О соседних школах Нотр-Дам и Сент-Женевьев см. *пост*, глава XXXVII.

[67] В начале своего *Expositio in regulam beati Augustini*, Migne 176, col. 881, Гуго объясняет, что предписания, по которым живет монашеская община, называются *regula*, а то, что мы называем *regula*, греки называют *каноном*; и те называются *canonici* или *regulares*, кто "juxta regularia praecepta sanctorum Patrum canonice atque apostolice vivunt." Таким образом, "регулярные каноники" святого Августина были монахами, которые жили в соответствии с правилом, приписываемым этому святому. В случае с викторианцами это правило было составлено главным образом аббатом Гильдуином. См. Прологомены к сочинениям Гюго, Migne 175, col. xxiv. *sqq.*

[68] См. Прологомены к сочинениям Гуго де Сен-Виктора, написанные Гугонином, Migne 175, col. xl. *sqq.*

[69] *Didascalicon*, vi. 3 (Migne 176, col. 799). Другое содержание этого произведения приведено в *посте*, глава XXXVI, I.

[70] Его смерть трогательно описана в письме Осберта, каноника, отвечающего за лазарет. См. Migne 175, col. xlvii и clxi.

[71] Hugo, *De arrha animae*, Migne 176, col. 954. И все же иногда Гюго охватывала неуместная тоска по покинутому им немецкому отечеству: "Я с детства был изгнанником и знаю, как горюет разум, покидая узкий очаг какой-нибудь бедной хижины, и как легко он потом презирает мраморный зал и крышу, украшенную резьбой" (*Didascalicon*, iii. 20; Migne 176, col. 778). Сравните единственное письмо Гуго, в котором есть личная нота, *Ep. i.* (Migne 176, col. 1011).

[72] *De sacramentis Christianae fidei* напечатано в Migne 176, col. 174-618. Таким образом, это объемная работа.

[73] Гуго, очевидно, ссылается на его *De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae* и его различные *Adnotationes elucidatoriae*, которые можно найти напечатанными в томе 175 "Patrologia Latina" Мигна. В главе v. упомянутого труда (Migne 175, col. 13) он здраво рассуждает о глупости тех, кто не заботится о буквальном историческом значении священного текста, но по незнанию сразу же прибегает к весьма неумелым аллегорическим толкованиям.

[74] *De sacramentis*, Prologus (Migne 176, col. 183-185). Более элементарное изложение можно найти в *De Scripturis, etc.*, cap. xiii. (Migne 175, col. 20).

[75] Бог совершенен и абсолютно благ. Его блаженство не может быть увеличено или уменьшено, но оно может быть передано. Поэтому первопричиной создания разумных существ было желание Бога, чтобы среди них были причастники Его блаженства. Это рассуждение может быть христианским, но оно также близко к доктрине платоновского "Тимея", который Гуго читал.

[76] Гуго также более широко рассматривает "место" восстановления человечества и находит, что оно включает в себя (1) рай, где хорошие люди утверждаются и становятся совершенными; (2) ад, где плохие получают свою заслугу; (3) огонь чистилища, где происходит исправление и совершенствование; (4) рай - место хорошего начала; и (5) мир - место паломничества для тех, кто нуждается в восстановлении.

[77] "Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilibiter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam" (pars ix. 2; Migne 176, col. 317). Несмотря на Гуго, старое определение устояло и было принято Петром Ломбардом и другими после него.

[78] Здесь мы ясно видим, что произведения Творения обладают сакраментальным качеством подобия и, в некотором роде, качеством учреждения, поскольку их подобие духовным вещам было предназначено Творцом для обучения человека. Однако им не хватает третьего качества - освящения, которое позволяет материальному *знаку* передавать свой духовный *res*.

[79] Например, материал таинства, который может состоять из вещей, как хлеб и вино, или из действий (как при совершении крестного знамения), или из слов, как при призыве Троицы. Он также показывает, что сама вера может рассматриваться как таинство, поскольку она есть то, благодаря чему мы сейчас видим в темном стекле и видим лишь образ. Но впоследствии мы будем видеть ясно через созерцание. Итак, вера - это образ, *то есть* таинство, будущего созерцания, которое есть настоящая истина таинства, *res*.

[80] *De sacr. lib. i. pars xi. cap. 1.* К таинствам естественного права относились десятина, оброки и жертвоприношения. Гуго также рассматривает добрые дела, которые предписывал естественный закон. Этот период прекращается с появлением письменного закона, данного косвенно через Авраама и явно через Моисея. См. *De sacr. lib. i. pars xii. cap. i.* Гуго, как мне кажется, меняет свою точку зрения относительно естественного закона и его времени, поскольку иногда он рассматривает его как закон, господствовавший до времен Авраама или Моисея, а иногда - как закон, по которому жили языческие народы, не знавшие Моисеева закона.

[81] *De sacr. lib. i. pars xi. cap. 6* (Migne 176, col. 346).

[82] Тот, кто захочет получить дополнительную иллюстрацию аллегорических методов Гуго, может изучить его трактаты под названием *De arca Noë morali* и *De arca Noë mystica* (Migne

176, col. 618-702), где каждая деталь ковчега, обозначающего Церковь, аллегорически применяется к христианской схеме жизни и спасения. С этими трактатами связана работа Гюго *"De vanitate mundi"* (Migne 176, col. 703-740). На них мы будем ссылаться при рассмотрении положения Гюго в средневековой философии, *пост*, глава XXXVI, II.

[83] См. Duchesne, *Origines du culte chrétien*.

[84] См. эпитафию с его гробницы в Санта Мария sopra Минерва в Риме, приведенную Савиньи, *Geschichte des Römischen Rechts*, v. 571 *sqq.*, который также дает очерк его жизни. С работой Дюрандуса следует сравнить *Gemma animae* Гонория Аутунского (Книги I. II. III.; Migne 172, col. 541 *sqq.*), как отмечающую несколько более ранний этап в толковании Литургии. В ней также дается символика церкви и ее частей, служителей и служб.

[85] Каждый предмет, который носит или носит епископ (или празднующий священник), имеет символическое значение.

[86] Все это (взятое из IV книги *"Рационала"*) - лишь первая часть мессы. Лабиринт символизма становится все более обширным и запутанным по мере совершения службы.

[87] Neh. iv.

[88] Matt. xix. 17.

[89] Многие части церкви имеют более чем одно значение. Окна, как уже говорилось, символизируют гостеприимство и жалость.

[90] *Post*, Chapter XXXV., I.

[91] Применение работы Винсента к скульптуре и живописи готического собора - заслуга Дидрона (Didron, *Iconographie chrétienne, histoire de Dieu*, Introduction, 1843). За ним последовали другие авторы, например Эмиль Мале в своей работе *"Религиозное искусство XIII века во Франции"* (2-е изд., Париж, 1902), которой настоящий автор очень обязан. Само собой разумеется, что источники, из которых черпал Винсент (*например*, труды Альбертуса Магнуса), также являются комментарием к предметам готического стекла и скульптуры и, возможно, даже подсказали манеру их изложения.

[92] В начальных стихах Евангелия от Иоанна говорится об этом. Христос или Бог в лице Христа изображен в ветхозаветных сценах уже в четвертом веке на саркофагах в Латеранском соборе в Риме.

[93] Эти сюжеты иллюстрировали ряд событий, отмечаемых в календаре церковных служб.

[94] *Post*, pp. 86 *sqq.*

[95] *Ante*, Chapter XXVII.

[96] Таким образом, композиция и расположение тем в соборной скульптуре и стекле едва ли превосходят естественную группировку. Расположение призвано проиллюстрировать серию последовательных актов, составляющих композицию Божьего художника, символизирующую Его цель в сотворении и искуплении человека.

[97] Гимны Адама изданы с примечаниями и вступительным очерком Л. Готье в книге *"Œuvres poétiques d'Adam de S.-Victor"* (3-е изд., Париж, 1894). Ряд его гимнов можно найти в Migne 196, col. 1422 *sqq.*; а также в *"Carmina e poetis christianis excerpta"* Климента. О стихах Адама см. *пост*, глава XXXII, III.

[98] Данте многое заимствует у Ричарда Сен-Викторского.

[99] См. *пост*, глава XXXII., III.

[100] Gautier, о.с. р. 46 (Migne 196, col. 1437).

[101] Евреи в рабстве у египтян - символ всех людей, находящихся в узах греха.

[102] Когда Христос истекает, херувимы у ворот Эдема опускают пламенный меч, чтобы люди, омытые Его кровью, могли пройти внутрь.

[103] Исаак всегда был прообразом Христа; его имя истолковывалось как смех (*risus*) из Быт. xxi. 6: "И сказала Сарра: Бог сделал меня смеющейся, чтобы все слышащие смеялись со мною".

[104] Иосиф - еще один тип Христа.

[105] Этот змей, т. е. Христос, жезл Аарона, защищенный от дьявольской злобы, уничтожает ложных идолов.

[106] Медный змей - прообраз Христа. Ср. Иоанн iii. 14.

[107] Ср. Иов xli. 1. Крюк (*hamus*) - божественность Христа, которым Он пронзает челюсти дьявола.

[108] Ср. Ис. xi. 8. Невинный ребенок - это Христос, а кокатрис - дьявол.

[109] Дети, насмехавшиеся над Елисеем, представляют иудеев, насмехавшихся над Христом, когда Он восходил на Голгофу; медведь - Веспасиана и Тита, разрушающих Иерусалим.

[110] Это снова прообразы Христа: Давид, притворившийся безумным среди филистимлян, 1 Цар. xxi. 12-15; козел, изгоняемый за грехи народа, Лев. xvi. 21, 22; и воробей в обряде очищения от проказы, Лев. xiv. 2-7.

[111] Самсон, прообраз Христа, не женится на женщине из своего племени (Суд. xiv. 1-3), как Христос избирает язычников; Самсон открывает ворота Газы, как Христос - ворота смерти и ада.

[112] Здесь имеется в виду утверждение средневековых бестиариев о том, что львенок, родившись, лежит безжизненно три дня, пока его не разбудит рев отца. Сверхъестественная мать - это торжествующая Церковь.

[113] Тело Христово, *то есть* Церковь.

[114] Тема, повсеместно представленная в церковных окнах и соборной скульптуре.

[115] Напечатано в конце его *Paedagogus*; см. Taylor, *Classical Heritage of the Middle Ages*, pp. 253-255, где оно переведено.

[116] Хотя догмы христианства были сформулированы с помощью разума, они были возвращены в любви и ненависти. Сегодня, когда догмы склонны считать бесполезной обузой для духа, исторически мыслящим людям полезно помнить о силе эмоциональной преданности, которую они вызывали в другие времена".

[117] Gautier, *Œuvres d'Adam* (1st ed., vol. i. p. 11); Gautier (3rd ed., p. 269) сомневается, что этот гимн принадлежит Адаму. Но для иллюстрации символизма гимна двенадцатого века вопрос об авторстве не важен.

[118] *Анте*, глава XXVII.

[119] В этих заключительных строках "salubre sacramentum" находится в оппозиции к "Ille de Samaria" - т. е. "sacramentum" - это Спаситель, которого также олицетворяет добрый самаритянин. В другом гимне на Рождество Адам говорит о совпадении в одном лице Слова, плоти и духа, а затем использует фразу "Tantae rei sacramentum" (Gautier, о.с. р. 5). Здесь *sacramentum* обозначает видимую человеческую личность Христа, которая была животворящим *знаком* или символом столь великого чуда (*tantae rei*), как Воплощение. Адам имеет в виду учение Гюго, и полное значение его фразы станет ясно, если рассматривать ее в связи с определением таинства, данным Гюго в *предыдущей*, XXVIII главе.

[120] Gautier, о.с. р. 10.

[121] Имеется в виду жезл Аарона в Числах xvii.

[122] Речь идет о руне Гедеона, Судьи vi. 37, которое является прообразом Девы Марии.

[123] Gautier, о.с. 1st ed., i. 155 (Migne 196, col. 1464). В своем третьем издании Готье сомневается в авторстве Адама в этом гимне из-за его неправильной рифмы.

[124] Ср. примечания Готье к этому гимну, Gautier, о.с. 1st ed., i. 159-167.

[125] Gautier, о.с. i. 168.

[126] Gautier, о.с. ii. 127.

[127] Gautier, 3rd ed., р. 186. Приведено в Migne 196, col. 1502.

[128] Шарлатан в "Хронике Салимбене", *анте*, глава XXI, использует подобную фразу.

[129] Данные об Аланусе см. в Prolegomena к Migne, *Pat. Lat.* 210, в том же содержится его сочинения. См. также Hauréau, *Mém. de l'acad. des inscriptions et des belles lettres*, tome 32 (1886), р. 1, etc.; также *Hist. lit. de France*, tome 16, р. 396, etc. Об Аланусе и его месте в схоластической философии см. *пост*, глава XXXVI, III.

[130] Migne 210, col. 686-1012.

[131] Migne 210, col. 431-481. См. *пост*, глава XXXII, I.

[132] Значение названия не совсем ясно. Поэма написана гекзаметром, ее длина не превышает 4700 строк. Она напечатана в Migne 210, col. 486-576; также отредактирована Тосом Райтом, Master of the Rolls Series, vol. 59, ii. (1872).

[133] Поэма отличается большой фантазией в обрисовке аллегорических фигур.

[134] Эти любопытные строки звучат следующим образом:

"O nova picturae miracula, transit ad esse
Quod nihil esse potest! picturaque simia veri,
Arte nova ludens, in res umbracula rerum
Vertit, et in verum mendacia singula mutat."
Anticlaudianus, i. cap. iv.
(Migne 196, col. 491.)

[135] Речь идет о судьбе Ипполита, чьи лошади, обезумевшие от козней Венеры, разбили колесницу на куски и стали причиной смерти своего господина.

[136] i. сар. vi. Ее одежда и атрибуты подробно описаны. В последней части поэмы она обычно называется Фронесис.

[137] Любимое просторечие; его использует Гелоиза.

[138] Функции этих дев, семь свободных искусств, поэтически описаны. *Anticlaudianus* - не учебник. Но поэт, очевидно, следует *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Марциана Капеллы, глава IV.

[139] Сравните последовательность небес в "*Парадизе*" Данте.

[140] Можно вспомнить картину Рафаэля "Теология" на потолке Станцы дель Сегнатура в Ватикане. Невозможно не сравнить роли Разума и Теологии у Алана с ролями Вергилия и Беатриче в "*Коммеди*".

[141] Здесь мы снова попадаем в *Небесную Иерархию* Дионисия Ареопагита.

[142] Как и в "*Парадизо*" Данте.

[143] Большинство этих эпитетов Девы происходят из аллегорических интерпретаций текста Вульгаты.

[144] Сравните последнее видение Данте в "*Парадизо*", xxxiii.

[145] Читатель заметит платонизм и неоплатонизм во всем этом.

[146] Обратите внимание, что искусства здесь оснащают и совершенствуют человека для его борьбы с грехом, что соответствует общепринятому средневековому представлению о функции образования.

[147] В поэме дается полное описание Фортуны и ее дома, а также нестабильных великолепных даров.

[148] Но различные названия добродетелей и пороков Алануса и их новаторские антагонизмы указывают на его оригинальный взгляд на мораль. О "*Психомахии*" см. Taylor, *Classical Heritage*, pp. 278 sqq. и 379. Аллегорические поединки и диспуты (как на латыни, так и на простонародных языках) часто встречаются в средневековой литературе. Ср., например, *Пост*, глава XXX. Кроме того, в некоторых *параболах*, приписываемых святому Бернарду (Migne 183, col. 757 sqq.), различные добродетели, Prudentia, Fortitude, Discretio, Temperantia, Spes, Timor, Sapientia, так естественно действуют и говорят, что кажется, будто они стали личностями, подходящими для поэзии и искусства. Сравните характеристику пороков, данную Хильдегардой в *предыдущей* главе XIX.

[149] Английский читатель получит большое удовольствие от восхитительного стихотворного перевода Ф. С. Эллиса: *The Romance of the Rose* (Dent and Co., London, 1900). Каждый из трех небольших томов этого перевода снабжен удобным синопсисом содержания. Тем, кто хочет узнать, что известно об этой сказке и ее авторах, стоит прочитать главу Ланглуа в "*Истории французского языка и литературы*" под редакцией Пети де Жюльвиля. Здесь можно сказать для тех, чья память нуждается в освежении, что Вильгельм де Лоррис написал первую часть, около сорока двухсот строк, примерно в 1237 году и умер, оставив ее незаконченной; Джон де Мён взялся за поэму примерно через тридцать лет после этого и добавил свое продолжение, состоящее из более чем восемнадцати тысяч строк.

- [150] Имена приводятся по переводу Эллиса.
- [151] См. *ранее*, глава XXIII; де Мен многое взял из "*De planctu naturae*" Алануса.
- [152] *Post*, Chapter XXXIII.
- [153] *Ante*, Vol. I. p. 213.
- [154] Migne, *Pat. Lat.* 172, col. 1056.
- [155] *Ante*, Chapter XII., I.
- [156] *Ante*, Chapter XIII., I.
- [157] *Ante*, Chapter XXVIII.
- [158] *Didascalicon*, iii. 4 (Migne 176, col. 768-769).
- [159] *De vanitate mundi*, i. (Migne 176, col. 709, 710).
- [160] *Ep.* 169 (Migne, *Pat. Lat.* 100, col. 441).
- [161] *Opusc.* xiii.; *De perfectione monachi*, cap. xi. (Migne 144, col. 306). См. *выше*, глава XVI.
- [162] *Speculum ecclesiae* (Migne 172, col. 1085).
- [163] Сонет 56.
- [164] *Ep.* i. (Migne 119, col. 433).
- [165] Иоанн одобрял чтение *auctores* в образовательных целях, не ограничивая ученика только *artes*. См. *Metalogicus*, i. 23, 24 (Migne, *Pat. Lat.* 199, col. 453). Об Иоанне см. *пост*, гл. XXXI. и XXXVI., III.
- [166] *Polycraticus*, Prologus (Migne, *Pat. Lat.* 199, col. 385).
- [167] *Post*, Chapter XXXVI., III.
- [168] Я опираюсь на выдержки, приведенные в диссертации М. Демимуида, *De Bernardo Carnotensi grammatico professore et interprete Virgilii* (Paris, 1873), который, как видно из его названия, путает двух Бернардов.
- [169] Автор бастардной эпитомы о Троянской войне, см. *пост*, гл. XXXII, IV.
- [170] Вышеизложенное, по существу, взято из Макробия.
- [171] *Post*, Chapter XXXVII.
- [172] *Ante*, глава XXIX., II., и *post*, глава XXXVI., III.
- [173] *Post*, Chapter XXXVI., I.
- [174] В качестве преемника или дружественного соперника Шартра в том, что касается интереса к грамматике и классической литературе, следует обратиться к Орлеану, где, очевидно, эти занятия продолжали процветать. Ср. L. Delisle, "Les Écoles d'Orléans au douzième siècle", *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, t. vii. (1869), p. 139 *sqq.* В "*Битве искусств*" Анри д'Андели, относящейся к первой половине XIII века, Логика из своего оплота в Париже побеждает Грамматика, чьим оплотом является Орлеан. В этом конфликте, с

большой символической правдой, Аристотель низвергает Присциана, *Histoire littéraire de la France*, t. xxiii. p. 225.

[175] *Пост*, глава XXXVII.

[176] См. *пост*, гл. XLI. и XLII. о работе Гроссетеста.

[177] Ср. *пост*, гл. XXXIII. и XXXVII.

[178] Ср. Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland, etc.* (Stuttgart, 1885), p. 75 и *passim*.

О том, как скоро и с какой детской непосредственностью подростки начинают говорить и писать по-латыни, трогательно свидетельствует письмо мальчика, написанное из монастырской школы родителям. В нем просто просят о разных мелочах, а надпись гласит: "Parentibus suis A. agnus ablactatus pium balatum": что, по-видимому, означает: "Своим родителям А, отлученный от груди ягненок, посылает любящее "ба"". Это и другие любопытные письма приписываются некоему Робертусу Метенсису (ок. 900 г. н. э.) (Migne 132, col. 533).

[179] См. Thurot, *Histoire des doctrines grammaticales au moyen âge; Notices et extraits des MSS.* vol. 22, part 2, p. 85. За то, что сказано на предыдущей и последующих страницах, автор глубоко обязан этой известной работе Турота и изданию Рейхлинга "*Доктрины*" Александра де Вилла-Дея (*Mon. Germ. paedagogica*, XII., Berlin, 1893). *Курс искусств в средневековых университетах* Паэтова (Иллинойский университет, 1910) искусно освещает эти вопросы.

[180] См. Thurot, о.с. p. 204 *sqq.*

[181] *Regere*, средневековый термин, не использованный в этом смысле Присцианом.

[182] См. уже упоминавшееся *Einleitung* к изданию "*Доктринале*" Райхлинга; также Thurot, *De Alexandri de Villa-Dei doctrinali* (Paris, 1850). Главным средневековым соперником "*Доктрины*" был *Graecismus* Эберхарда из Бетюна, написанный немного позже. См. Paetow, о.с. p. 38.

[183] *Doctrinale*, строка 1561 *sqq.*

[184] *Doctrinale*, 1603 *sqq.*

[185] *Doctrinale*, 2330-2331.

[186] См. отрывок в "*Einleitung*" Райхлинга, p. xxvii.

[187] См. например, *Une Grammaire latine inédite du XIII^e siècle*, par Ch. Fierville (Paris, 1886).

[188] См. Reichling, о.с. *Einleitung*, p. xix; Thurot, *Not. et extr.* xxii. 2, p. 112 *sqq.*

[189] См. напр. Thurot, о.с. p. 176 *sqq.*; p. 216 *sqq.*

[190] Thurot, о.с. pp. 126-127.

[191] Thurot, о.с. p. 127.

[192] *The Greek Grammar of Roger Bacon*, ed. by Nolan and Hirsch (Cambridge, 1902).

[193] Бэкон определяет *идиому* "как установленную особенность (*proprietas*) языка, которую один *род* использует по своему обычаю, а другой *род* использует другую *идиому* того же языка" (*Greek Grammar*, p. 26). Диалект - это современный термин.

[194] *Greek Grammar*, p. 27. Бэкон, по-видимому, в основном следовал Присциану. О том, использовал ли он византийские модели или другие источники, см. введение к изданию *греческой грамматики* Нолана и Хирша. Эти мысли, вдохновившие Бэкона на создание "*Грамматики*", стали настоящей метафизикой в "*Grammatica speculativa*", приписываемой Дунсу Скоту, см. *пост*, главу XLII.

[195] Ср. L. Rockinger, "Die Ars Dictandi in Italien", *Sitzungsber. bayerisch. Akad.*, 1861, pp. 98-151. Примеры таких *диктантов* см. в L. Delisle, "Dictamina Magistri Berardi de Neapoli" (папский нотариус, одинаково сведущий в праве и риторике), *Notices et extraits des MSS.*, etc., vol. 27, part 2, p. 87 *sqq.*; Ch. V. Langlois, "Formulaire de lettres," etc., *Not. et ext.* vol. 32 (2), p. 1 *sqq.*; *ibid.* vol. 34 (1), p. 1 *sqq.* и p. 305 *sqq.* и vol. 35 (2), p. 409 *sqq.*

[196] Об истории этой школы в XI веке см. *выше*, глава XII. III.

[197] *Епистеухон* существует в рукописи. Я взял это из Clerval, *Les Écoles de Chartres au moyen âge* (Chartres, 1895), p. 221 *sqq.* Тьерри, по-видимому, написал комментарий к "*Риторике*" Цицерона. См. *Mélanges Graux*, pp. 41-46.

[198] *Metalogicus*, i. cap. xxiv. (Migne, *Pat. Lat.* 199, col. 853-856).

[199] *Polycraticus*, vii. 13 (Migne 199, col. 666).

[200] *Metalogicus*, i. 24 (Migne 199, col. 856).

[201] Ср. Clerval, *о.с.* p. 211 *sqq.* и p. 227 *sqq.*

[202] *Metalogicus*, iii. 4 (Migne 199, col. 900).

[203] Petrus Blesensis, *Epist.* 101 (Migne 207, col. 312).

[204] *Epist.* 92 (Migne 207, col. 289). Эти письма цитирует Клерваль.

[205] См. *пост*, глава XXXVI. I.

[206] Migne, *Pat. Lat.* 171, col. 1007-1056.

[207] *Metalogicus*, i. 5.

[208] См. *пост*, глава XXXV. I.

[209] Работы Гиральда Камбрэнса опубликованы в серии Master of Rolls, 21, в восьми томах. Последний содержит *De instructione principum*. Гиральдус жил примерно с 1147 по 1220 год.

[210] *Ante*, глава VIII.

[211] Alcuin, *Ep.* 80 (Migne 100, col. 260).

[212] Alcuin, *Ep.* 113, *ad Paulinum patriarcham* (Migne 100, col. 341).

[213] Traube, *Poëtae Lat. Aevi Carolini* (*Mon. Germ.*), 1, p. 243. Ср. "Versus in laude Larii laci" Павла Диякона, *ibid.* p. 42.

[214] *Ante*, глава XII.

[215] *Post*, глава XXXVI. III.

[216] *Ep.* ii. 33 (Migne 171, col. 256). Латинский текст этого письма см. *пост*, глава XXXI.

[217] Всю поэму, которая представляет интерес на протяжении всего времени, см. *пост*, глава XXXII. I.

[218] О поэме см. Hauréau, *Mélanges poétiques d'Hildeberty de Lavardin*, p. 64 (Paris, 1882).

[219] Hauréau, o.c. p. 56.

[220] *Ibid.* p. 82.

[221] *Ibid.* p. 144.

[222] Migne, *Pat. Lat.* 171, col. 1428. В этом томе Migne также содержатся стихи, раскритикованные и (некоторые из них) отредактированные Hauréau в уже упомянутой книге.

[223] Hildeberty, *Epis.* i. 1 (Migne 171, col. 141).

[224] Hildeberty, *Ep.* i. 22 (Migne 171, col. 197).

[225] Техническая иллюстрация из римского права.

[226] Hildeberty, *Ep.* ii. 12 (Migne 171, col. 172-177). Сравните *Ep.* i. 17, утешающее друга в связи с потерей места и достоинства. Сочинения Хильдеберта находятся в томе 171 книги Migne's *Pat. Lat.* Ряд его стихотворений более тщательно отредактирован Орео в *Notices et extraits des MSS., etc.*, vol. 28, ii. p. 289 *sqq.*; а некоторые из них - в vol. 29, ii. p. 231 *sqq.* той же серии. Более удобно излагает этот вопрос Орео в своих "*Поэтических меланжах Хильдеберта де Лавардена*". Об этом человеке и его сочинениях см. De servillers, *Hildeberty et son temps* (Paris, 1876); Hebert Duperron, *De Venerabilis Hildeberty vita et scriptis* (Bajocis, 1855); также vol. xi. *Hist. lit. de la France*; и (лучше всего) Dieudonné, *Hildeberty de Lavardin, sa vie, ses lettres, etc.* (Paris, 1898).

[227] Хорошо известно, что великая латинская проза, несмотря на различия в стилистических намерениях и способностях отдельных писателей, была художественным, если не сказать искусственным, творением, сформировавшимся под влиянием греческих образцов. Цицерон является высшим примером этого, а также величайшим из всех латинских прозаиков. После него некоторые великие писатели (*например*, Тацит, Квинтилиан) сохранили подобную традицию, другие (*например*, Сенека) уделяли ей меньше внимания. И так же на протяжении всего патристического периода и Средневековья одни старались сохранить классический стиль, другие писали более естественно.

[228] Даже для того, чтобы оценить некоторые методы латинской классической поэзии, необходимо осознать, что их непосредственные предшественники лежат в греческой александрийской литературе, а не в более древней греческой классике.

[229] См. Тейлор, *Классическое наследие*, глава viii.

[230] Ощутимой трудностью в оценке средневековой латинской литературы является ее объем. Дошедшие до нас латинские классики могли бы уместиться в небольшом ее уголке. Каждый хорошо подготовленный студент, изучающий классику, вероятно, прочитал их все. Одной земной жизни вряд ли хватило бы, чтобы прочитать умеренную часть средневековой латыни. И, наконец, если истории классической литературы есть на всех современных языках, то общего труда по средневековой латыни, рассматриваемой как литература, не существует. Незаменимая "*Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters*" Эберта заканчивается десятым веком. Автор умер. В рамках своей цели "*История классической учености*" д-ра Сэндиса компактна и хороша.

[231] *Ante*, глава X.

[232] *Post*, Chapter XXXII., I.

[233] См. Sandys, *History of Classical Scholarship*, i. 463-464.

[234] В рассказе о *перевосе* мощей мучеников Марцеллина и Петра из Рима в его собственный новый монастырь в Селигенштадте (Migne 104, col. 537-594) не было и намека на классицизм. Это занимательная история благочестивой кражи, и можно быть уверенным, что он написал ее более легко и в более естественном для себя стиле, чем тот, который показан в его сознательно подражательном шедевре.

[235] *Ep.* vi. (Migne 100, col. 146).

[236] *Ep.* xxxii. (Migne 100, col. 187).

[237] *Ep.* xxxiii. (Migne 100, col. 187).

[238] *Capitula ad Presbyteros* (Migne 105, col. 202).

[239] См. *выше*, глава XII.

[240] *Chronicon*, cap. 35 (Migne 139, col. 46). Смысл легко уловить, но невозможные конструкции делают точный перевод совершенно невозможным. Сомнительно, что этот Бенедиктус был итальянцем. Итальянский почерк этого периода, как и почерк Лиутпранда, проще, чем у более болезненных учеников к северу от Альп. Но в остальном его качества редко бывают более выраженными. Легкость, однако, проявляется в "*Венецианской хронике*" Иоанна Диякона (ум. ок. 1008 г.). См. *выше*, глава XIII, III.

[241] Migne 133. Это произведение заполняет четыреста столбцов в Migne. Об Одо см. *ранее*, глава XII, II.

[242] Одо из Ключи, *Collationes*, lib. i. cap. i. (Migne 133, col. 519 и 520).

"Поэтому Бог, Творец и Судья человечества, хотя Он справедливо изгнал наш род из этого райского блаженства, но, памятуя о Своей благости, чтобы человек за всю свою вину не понес того, что заслужил, смягчает горести этого паломничества многими благами..... В самом деле, цель того же Писания - избавить нас от отвратительности этой жизни. Ибо для этого своими грозными изречениями, как многими козлами, оно укалывает наше сердце, чтобы человек, пораженный страхом, содрогнулся и вспомнил о божественных судах, которые он так легко забывает, отрезанный похотью плоти и земными утехами".

[243] Ruotgerus, *Vita Brunonis*, cap. 4 и 6; Pertz, *Mon. Germ. Script.* iv. p. 254, и Migne 134, col. 944 и 946. Перевод этого отрывка приведен *выше*, том I, с. 310. См. там же, p. 314, об учености и трудах Германа Контрактура, немца XI века. Неуклюжая латынь Руотгера превзойдена языковыми оборотами "*Жизни Вацлава*, мученика герцога Богемии", написанной в конце X века Гумпольдом, епископом Мантуи, который, похоже, культивировал классическую риторику самым катастрофическим образом (Pertz, *Mon. Germ. Script.* iv. p. 211, и в Migne 135, col. 923 *sqq.*).

[244] Из Thurot, *Notices et extraits, etc.*, 22 (2), p. 87, и p. 341 *sqq.* можно видеть, что принципы построения, изложенные средневековыми грамматистами, следовали обычаям средневековых писателей, принимая более простой или более естественный порядок, чем в

классической прозе. Например, выдержка из MSS XI века указывает на простой порядок, который одобрял этот автор грамматики: *например*, "Johannes hodie venit de civitate; Petrus, quem Arnulfus genuit et nutrit, intellexit multa" (Thurot, p. 87).

[245] *Ante*, Chapter XXX., II.

[246] Точно так же и в отношении стиха, совершенная двухслоговая рифма появилась сначала в Италии, и медленнее на Севере, хотя Север должен был произвести лучшую латинскую поэзию.

[247] *Ante*, главы XI, IV и XVI.

[248] *Opusc. xiv.*, *De ordine eremitarum* (Migne 145, col. 329).

"Мы можем видеть на дереве лист, готовый покориться зимним морозам и, израсходовав сок осенней благодати, даже сейчас готовый упасть, так что он едва держится на ветке, с которой свисает, но демонстрирует самые явные признаки (своей) легкой гибели. Порывы ветра трепещут, дикие ветры налетают на него со всех сторон, ужас тяжелого воздуха середины зимы сгущается с холодом; и, чтобы вы еще больше удивились, земля усеяна остатками листьев, повсюду стекающих вниз, и, опустив свои локоны, дерево лишено своей благодати; но только оно одно, без других, остается в живых и, как переживший сонаследников, вступает в права владения братством". Что же остается понять из рассмотрения этой вещи, кроме того, что лист дерева не может упасть, если он не получит заранее божественного повеления?"

Это описание риторически развито; но Дамиани обычно писал более прямо, как, например, в этом предложении из письма к одному дворянину, в котором Дамиани призывает его не нарушать долг перед матерью из-за привязанности к жене: "Sed forte dices: mater mea me frequenter exasperat, duris verbis meum et uxoris meae corda perturbat; non possumus tot injuriarum probra perferre, non valemus austeritatis ejus et severae correptionis molestias tolerare" (*Ep. vii. 3*; Migne 144, col. 466). Это не нуждается в переводе.

[249] *Ante*, глава XI, IV.

[250] *Proslogion*, cap. 24 (Migne 158, col. 239).

"Пробудись теперь, душа моя, и пробуди весь разум твой, и рассмотри, насколько ты в состоянии, какова природа и как велико это Благо (Бог). Ибо если отдельные блага являются предметами наслаждения, то рассмотри внимательно, насколько восхитительно то благо, которое содержит в себе радость всех благ; и не такую, какую мы испытали в сотворенных вещах, но отличающуюся настолько, насколько отличается Творец от твари. Ибо если сотворенная жизнь хороша, то как хороша и ее создательница! Если радостно спасение, то как радостно спасение, которое произвело все спасение! Если прекрасна мудрость в познании сотворенных вещей, то как прекрасна мудрость, создавшая все из ничего. И если много и много наслаждений в вещах восхитительных, то какого качества и величия наслаждение (*т. е.* наслаждение, которое мы принимаем) в Том, Кто создал сами наслаждения!"

Читатель может заметить, что порядок слов в латинском языке Ансельма сохранился в переводе почти без изменений.

[251] "Meditatio II." (Migne 158, col. 722).

"Моя душа оскорблена моей жизнью. Я краснею, что живу; я боюсь умереть. Что же остается тебе, о грешник, кроме того, чтобы всю жизнь ты плакал над всей своей жизнью, чтобы она вся оплакивала себя. Но и в этом душа моя несчастна и удивительно несчастна, ибо она не скорбит настолько, насколько знает себя (*то есть* в полную меру своего самопознания), но спокойна, вяла, как будто не знает, что может страдать. О бесплодная душа, что ты делаешь? Почему ты дремлешь, грешная душа? Приближается день суда, близок великий день Господень, близок и скорый день гнева, (тот день!) день скорби и беды, день бедствий и несчастий, день теней и мрака, день облака и вихря, день трубы и рева! О глас дня Господня, суровый! Почему спишь ты, душа теплая и годная к извержению?"

[252] Может показаться сомнительным рассматривать Ансельма как итальянца, поскольку он покинул Ломбардию в юности. Несомненно, на его богословские интересы повлияло северное окружение. Но его темперамент и язык, его дикция, его стиль, как мне кажется, более тесно связаны с местным темпераментом".

[253] Анналы за 1077 год (Migne 146, col. 1234 *sqq.*); также в *Mon. Germ. Script.* iii.

[254] *Sermo xvi.* (Migne 183, col. 851). Сила этого отрывка не позволяет ему быть истеричным. Но монашескую истерию, без силы, можно найти в сочинениях шакала святого Бернарда, Вильгельма из Сен-Тьерри, напечатанных в Migne, *Pat. Lat.* 180. Обратите внимание на его *Meditationes*, например; также на его *De contemplando Deo*, напечатанное среди работ святого Бернарда (Migne 184, col. 365 *sqq.*).

[255] *Sermo xv.* (Migne 183, col. 847). Переведено *ранее*, т. I, с. 411.

[256] *Ep. xii., ad Guigonem* (Migne 182, col. 116).

[257] Бернард, *Ep. 112, ad Gaufridum* (Migne 182, col. 255). Перевод см. в *ante*, Vol. I., p. 398.

[258] Например, *Ep. i.* и 144 (Migne 182, col. 70 и 300).

[259] *Ep. 196, ad Guidonem* (Migne 182, col. 363). Переведено *ранее*, т. I, с. 401. См. также предыдущее письмо, 195.

[260] Относительно двух стилей Иеронима см. Goelzer, *La Latinité de St. Jerome*, Introduction.

[261] *Ep. ii. 33* (Migne 171, col. 256). Перевод *ante*, глава XXX, III.

[262] См. *ante*, Chapter XXX., I.

[263] "Против этого знаменательного дара родительской природы и благодати бесстыдный спорщик раздул старую клевету, осужденную судом наших предков; и, ища везде утешения для своего невежества, он надеется продвинуться к славе, если увидит многих, подобных себе, увидит их невежественными, то есть. Ибо у него есть такая особенная опухоль высокомерия, что он ставит себя равным другим, возвышает свои собственные хорошие качества (если они есть) и обесценивает качества других. А недостаток ближнего он считает своим собственным улучшением.

"Для всех истинно мудрых неоспоримо, что Природа, добрейшая родительница всех и наилучшая распорядительница среди других живых существ, которых она породила, выделила человеку прерогативу разума и облагородила его упражнением в красноречии (или "пользовании речью"): делая это с неослабевающим усердием и по наилучшему указу, дабы человек, придавленный и оттесненный на самое дно грузностью комковатой природы и медлительностью телесной массы, поднявшись на этих крыльях, как бы вознесся на высоту

и, обретя венец истинного блаженства, превзошел всех прочих в счастливой награде. Пока Благодать оплодотворяет Природу, Разум следит за тем, что подлежит проверке и рассмотрению; лоно Природы дает, распределяет плоды и способности людей; а врожденная любовь к добру, стимулируя себя естественным аппетитом, следует этому (*т. е. добру*) либо только, либо прежде всего остального, поскольку оно кажется лучше всего приспособленным к описываемому блаженству" (*Metal.* i. 1; Migne 199, col. 825). Эти переводы близки к оригиналу, чтобы показать построение предложений.

[264] "Есть еще один класс философов, называемый ионийцами, и он ведет свое происхождение от более отдаленных греков. Главным из них был Фалес Милезийский, один из тех семи, которых называли "мудрыми". Он, докопавшись до природы вещей, блистал среди своих собратьев и особенно выделялся тем, что, постигнув законы астрологии, предсказывал затмения солнца и луны. Ему наследовал его слушатель Анаксимандр, который (в свою очередь) оставил Анаксимена в качестве ученика и преемника. Из Диогена, также его слушателя, возник Анаксагор, который учил, что божественный разум является автором всего, что мы видим. Его учеником стал Архелай, учеником которого, как говорят, был Сократ, учитель Платона, которого, по словам Апулея, сначала называли Аристотелем, а потом Платоном из-за широты его груди, и он был вознесен на такую высоту философии, энергией гения, усердием в учебе, любезностью во всем, сладостью и силой красноречия, что, восседая на троне мудрости, он, казалось, повелевал неким ординарным авторитетом философами до и после него. И действительно, говорят, что Сократ был первым, кто обратил всеобщую философию на улучшение и упорядочение нравов; ведь до него все посвящали себя главным образом физике, то есть изучению вещей природы" (*Polycraticus*, vii. 5; Migne 199, col. 643).

[265] "Превосходнейший закончил свою речь и властью блаженного Петра отпустил всех, кто дал обет идти, и той же апостольской властью подтвердил его; и он учредил подходящий знак этого столь почетного обета; В качестве знака воинства (или рыцарства), или, скорее, воинства за Бога, он взял знак Страстей Господних, изображение креста, сделанное из любой ткани, и приказал пришить его к туникам и плащам тех, кто собирается идти. Если же кто-либо, получив этот знак или дав открытое обещание, отступит от этого доброго намерения, покайся или из-за привязанности к своим сородичам, он постановил, чтобы тот был объявлен вне закона полностью и навечно, если только не обратится и снова не приступит к пренебрежительному исполнению своего обещания.

"Кроме того, страшной анафемой он проклял всех, кто в течение трех лет осмелится причинить зло женам, детям или имуществу тех, кто отправляется в этот Божий путь. И наконец, он поручил определенному и достойному похвалы человеку (епископу какого-то города на По, имя которого я, к сожалению, так и не нашел и не услышал) заботу и управление экспедицией, а также передал ему свою власть над данью (?) христианских людей, куда бы они ни пришли. После этого он благословил его апостольским образом и возложил на него руки. Насколько мудро тот исполнил это повеление, показывают чудесные результаты столь великого предприятия" (Гиберт Ногентский, *Gesta Dei per Francos*, ii. 2; Migne 156, col. 702).

[266] *Hist. ecclesiastica*, pars iii. lib. xii. cap. 14 (Migne 188, col. 889-892). "Томас, сын Стефана, подошел к королю и, предложив ему золотой знак, сказал: "Стефан, сын Эйрарда, был моим сыном и всю жизнь служил твоему отцу (Вильгельму Завоевателю) на море. За него, взятого на свой корабль, он переправил в Англию, когда тот отправился в Англию, чтобы воевать с Гарольдом. Так служа ему до самой смерти, он доставлял ему удовольствие и, удостоенный от него многих наград, процветал среди своего народа. Эту привилегию, господин король, я

требую от тебя, и судно, которое называется *Белый корабль*, у меня готово, оборудованное наилучшим образом для королевских нужд". На что царь ответил: "Я удовлетворяю твое прошение. Для себя я действительно выбрал подходящий корабль, который я не изменю; но моих сыновей, Вильгельма и Ричарда, которых я лелею, как самого себя, с большой знатностью моего королевства, я теперь передаю тебе".

"Услышав эти слова, моряки повеселели и, склонившись перед сыном короля, попросили у него вина, чтобы выпить. Он приказал дать им три меры вина. Получив их, они обильно выпили и заложили здоровье своих товарищей, а от глубоких возлияний опьянели. По приказу короля многие бароны со своими сыновьями поднялись на борт корабля, а их было около трехсот, как я полагаю, на том роковом судне. Тогда два монаха Тирона и граф Стефан с двумя рыцарями, а также Вильгельм Ролмарский, и Рабеллус камергер, и Эдуард Солсберийский, и многие другие сошли с корабля, потому что увидели на борту такую толпу распутных молодых людей. А там было пятьдесят опытных гребцов и наглых пехотинцев, которые, заняв места на корабле, бражничали, забывшись в пьянстве, и почти ни к кому не проявляли уважения. Увы, сколько среди них было людей, лишенных благочестивой преданности Богу - "Утоляющему буйство моря и воздуха". И вот священников, которые поднялись, чтобы благословить их, и других служителей, которые несли святую воду, они прогнали с насмешками и громкими криками; но вскоре они поплатились за свои насмешки.

"Только люди с королевскими сокровищами и сосудами, в которых хранилось вино, наполнили киль Томаса; они настойчиво требовали, чтобы он следовал за королевским флотом, который уже рассекал волны. А сам он, поскольку был глуп от выпитого, уповал на свое мастерство и мастерство своих спутников и опрометчиво обещал обогнать всех, кто был сейчас впереди него. Тогда он дал команду выходить в море. Тотчас же матросы схватили весла и, радуясь еще и потому, что не знали, что ждет их впереди, наладили снасти, и корабль понесся по морю с огромной скоростью. И вот, пока пьяные гребцы напрягали все силы, а несчастный лоцман не обращал внимания на то, чтобы направить корабль по заливу, на огромной скале, которую ежедневно обнажает отливающая волна и снова закрывает, когда море разливается, левый борт "*Белого корабля*" сильно ударился, и, когда два бревна разбились, корабль, увы, неожиданно опрокинулся. Все вместе закричали при такой катастрофе; но вода быстро наполнила их рты, и они погибли одинаково. Двое лишь ухватились за гик, с которого свисал парус, и, цепляясь за него большую часть ночи, ждали помощи. Один из них был мясник из Руана по имени Берольд, а другой - хорошо воспитанный юноша по имени Джеффри, сын Гислеберта из Аквилеи.

"Луна тогда находилась в девятнадцатом знаке Быка и почти девять часов освещала землю своими лучами, делая море светлым для мореплавателей. Капитан Томас после первого погружения в воду пришел в себя и, одумавшись, высунул голову над волнами и, увидев головы тех, кто цеплялся за какой-то кусок дерева, спросил: "Что стало с сыном короля?". Когда потерпевший кораблекрушение ответил, что он погиб вместе со всеми своими товарищами, он сказал: "Несчастна, - сказал он, - отныне моя жизнь". Сказав это, и злобно отчаявшись, он предпочел утонуть там, чем встретить ярость короля, разгневанного гибелью своего ребенка, или подвергнуться долгому наказанию в цепях".

[267] *Пост*, глава XLI.

[268] *Opus majus*, pars i. cap. 6.

[269] *Op. maj.* ii. cap. 14.

[270] *Op. maj.* iii. 1.

[271] *Op. maj.* ii. 14.

[272] О переводе см. *пост*, гл. XXXIV.

[273] *Пост*, глава XXXVIII.

[274] *Itinerarium mentis in Deum*, Prologus, 2.

[275] *Ibid.* cap. vii. 6. Перевод см. в *посте*, глава XXXVIII.

[276] *Vita prima*, cap. xi. Перевод *ante*, Vol. I., p. 427, note 1.

[277] *Spec. perfectionis*, ed. Sabatier, cap. 53. Переведено *ранее*, т. I, с. 427.

[278] *Ibid.* cap. 93. Переведено *ранее*, т. I, с. 432.

[279] Cap. li., ed. Graesse.

"Воскресенье Благовещения (Адвент) называется так потому, что в этот день ангел возвестил о пришествии Сына Божия во плоти, ибо было уместно, чтобы ангельское благовестие предшествовало воплощению, по троякой причине. По первой причине, чтобы показать порядок, то есть порядок возмещения должен отвечать порядку проступка. Как дьявол искушал женщину, чтобы склонить ее к сомнению и через сомнение к согласию, а через согласие к падению, так и ангел возвестил Деве, чтобы через возвешение пробудить ее к вере и через веру к согласию, а через согласие к зачатию сына Божьего. По второй причине, по причине ангельского служения, ибо поскольку ангел - служитель и раб Божий, а Пресвятая Дева была избрана для того, чтобы стать Божьей Матерью, а служителю подобает служить госпоже, поэтому было правильно, чтобы благовещение Пресвятой Деве произошло через ангела. По третьей причине - для исправления ангельского падения. Поскольку воплощение было совершено не только для исправления человеческого падения, но и для исправления ангельской катастрофы, поэтому ангелы не должны быть исключены. Соответственно, как пол женщины не исключает ее из познания тайны воплощения и воскресения, так и ангельский вестник не исключается. Вот, Бог дважды возвещает женщине через ангела-посредника, а именно: о воплощении - Деве Марии, о воскресении - Магдалине". Порядок латинских слов в переводе почти не изменен.

[280] Чтобы никто из читателей не удивился отсутствию обсуждения античных предшественников более конкретных жанров средневековой поэзии (латинской и вернакулярной), я бы подчеркнул невозможность входить в столь исчерпывающие темы. Вероятно, в большинстве случаев верным будет общее предположение, что жанры средневековой поэзии (*например*, *Conflicts* или *Débats* на латыни и старофранцузском) возвращаются к предшественникам, достаточно обозначенным для идентификации, в античной латинской (или греческой) поэзии или в (сохранившихся или утраченных) произведениях "низкой" латыни периода с III века и ниже. Представление о сложности и широте охвата подобных вопросов можно получить из книги Jeanroy, *Les Origines de la poésie lyrique en France au moyen âge* (Paris, 1889) и восхитительной рецензии на эту работу Гастона Париса в *Journal des savants* за 1891 и 1892 годы (четыре статьи). Ср. также Батюшкова в *Romania*, xx. (1891), стр. 1 *sqq.* и 513 *sqq.*

[281] Ср. Taylor, *Classical Heritage of the Middle Ages*, chap. ix.

[282] Есть много стихов от известных людей, Алкуина, Паулуса Диакона, Валафрида Страбона, Рабануса Маура, Теодульфа. Все это можно найти в сборнике Дюммлера и Траубе "*Poetae Latini aevi Carolini*" (*Mon. Germ.* 1880-1896).

[283] Забавно обнаружить, что стихотворение Валафрида Страбона оказалось любимым среди гуманистов XVI века. Упомянутая поэма, "De cultura hortorum" (*Poet. Lat. aev. Car. ii. 335-350*), представляет собой поэтическое обращение к садоводству, напоминающее Георгики, но не подражающее их структуре. В ней много аллюзий на языческую мифологию.

[284] *Post*, p. 193 *sqq.*

[285] *Ante*, Vol. I., p. 147.

[286] *Ante*, глава XI, III.

[287] Следующие леонические гекзаметры приписываются Донизо:

"Chrysopolis dudum Graecorum dicitur usu,
Aurea sub lingua sonat haec Urbs esse Latina,
Scilicet Urbs Parma, quia grammatica manet alta,
Artes ac septem studiose sunt ibi lectae."
Muratori, *Antiquitates*, iii. p. 912.

[288] Вильгельм был на несколько лет старше Донизо и умер около 1100 года. Его герой - Роберт Гискар, и его поэма заканчивается этой просьбой о благосклонности его сына, Роджера:

"Nostra, Rogere, tibi cognoscis carmina scribi,
Mente tibi laeta studuit parere Poeta:
Semper et auctores hilares meruere datores;
Tu duce Romano Dux dignior Octaviano,
Sis mihi, quaeso, boni spes, ut fuit ille Maroni."
Muratori, *Scriptores*, v. 247-248.

[289] Muratori, *Script.* v. 407-457.

[290] Muratori, *Script.* vi. 110-161; также в Migne.

[291] Написано в конце двенадцатого века. Об этих людях см. Ronca, *Cultura medioevale e poesia Latina d' Italia* (Rome, 1892).

[292] Muratori, vii. pp. 349-482; Waitz, *Mon. Germ.* xxii. 1-338. Годфри жил примерно с 1120 года до конца века. *Строительство Пантеона* было завершено в 1185 году. См. L. Delisle, *Instructions du comité des travaux historiques, etc.; Littérature latine*, p. 41 (Paris, 1890).

[293] *Matthaei Vindocinensis ars versificatoria*, L. Bourgain (Paris, 1879).

[294] *Ante*, Chapter XXX., III.

[295] Текст из Hauréau, *Les Mélanges poetiques d'Hildebert de Lavardin*, p. 60: также в *Notices des manuscrits de la bib. nat.* t. 28, 2nd part (1878), p. 331.

[296] Hauréau дает критический текст *Carmen ad Astralabium filium*, в *Notices et extraits, etc.*, 34, part ii., p. 153 *sqq.* Другие не слишком приятные примеры элегического стиха представлены в стихотворениях Бодри, аббата Бургуэя (ум. 1130). Это эпизодические и беглые произведения - *нуги*, если угодно. См. L. Delisle, *Romania*, i. 22-50.

[297] Содержание этой поэмы было изложено *ранее*, глава XXIX. Об Аланусе см. также *post*, гл. XXXVI, III.

[298] Оно напечатано в Migne 209. Ср. *post*, p. 230, прим. 1.

[299] *Ligurinus* напечатан в томе 212 "*Пампуля*" Migne. *Lat.* О его авторе см. Pannenberg, *Forschungen zur deutschen Geschichte*, Band ii. pp. 161-301, and Band xiii. pp. 225-331 (Göttingen, 1871 and 1873).

[300] Alanus de Insulis, *De planctu naturae* (Migne 210, col. 447). Перевод этой работы был сделан Д. М. Моффатом (Нью-Йорк, 1908). Другие примеры сапфических и алкейских стихов см. в Hauréau в *Notices et extraits, etc.*, 31 (2), p. 165 *sqq.*

[301] Вильгельм Мейер, ведущий специалист по средневековой латинской стиховой структуре, выводит принцип одинакового количества слогов в каждой строке из восточно-семитского влияния на ранних христиан. См. *Fragmenta Burana* (Berlin, 1901), pp. 151, 166. Возможно, это и оказало свое влияние; но я не вижу необходимости в какой-либо причине издавна, чтобы объяснить слоговую регулярность латинского акцентного стиха".

[302] Снова мнение Вильгельма Мейера: см. *l.c.* и работу того же автора "*Anfänge der latein. und griech. rhythmischen Dichtung*", *Abhand. der Bairish. Akad. Philos., philol. Klasse*, 1886.

[303] *Поэм. Lat. aev. Car. i.* 116. Ср. Ebert, *Gesch. etc. ii.* 86. Подобные стихи см. на битву при Фонтанетуме (841 г. н. э.), *Poet. Lat. aev. Car. ii.* 138, а также о битве против города Аквилегия, *ibid.* p. 150.

[304] Ср. *выше*, т. I, с. 227, 228.

[305] Traube, *Poetae Lat. aevi Car. iii.* p. 731. Ср. Ebert, *Gesch. etc. ii.* 169 и 325.

[306] *Poet. Lat. aev. Car. iii.* 733.

[307] Du Meril, *Poésies populaires latines*, i. 400.

Возможно, самой успешной попыткой написать гексаметры, содержащие рифмы или ассонансы, является поэма двенадцатого века Бернара Морланского, монаха из Ключи, начинающаяся знаменитыми строками:

"Hora novissima, tempora pessima sunt, vigilemus.
Ecce minaciter imminet arbiter ille supremus".

Bernardi Morlanensis, *De contemptu mundi*, ed. by Thos. Wright, Master of the Rolls Series, vol. 59 (ii.), 1872. Бернард говорит в своем Предисловии, что касается его мер: "Id genus metri, tum dactylum continuum exceptis finalibus, tum etiam sonoritatem leonicam servans...."

[308] "*Carmina Mutinensia*", *Poet. Lat. aev. Car. iii.* 703. Поэма состоит из сорока двух строк, из которых приведенные выше - первые четыре. Обычная дата - 924 год, но Траубе в *Poet. aev. Car.* отнес ее к 892 году.

[309] См. дальнейший текст и обсуждение в Traube, "*O Roma nobilis*", *Abhand. Bairish. Akad. Philos., philol. Klasse*, 1891.

[310] Таким образом, словесная последовательность или *проза* была разновидностью *тропа*. Тропари были интерполяциями или дополнениями к более древнему тексту Литургии. Секвенции были тропами, приложенными к последнему "Аллилуйя" *Градуала*, псалма, исполняемого во время празднования Мессы, между чтением Послания и Евангелия. Ср. Leon Gautier, *Poésie liturgique au moyen âge*, chap. iii. (Paris, 1886); *ibid. Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, p. 281 *sqq.* (3rd ed., Paris, 1894).

[311] О "Последовательности" см. Leon Gautier, *Poésie liturgique au moyen âge* (Paris, 1886), *passim*, и особенно всеобъемлющее резюме в примечаниях с p. 154 по p. 159. Также см. Schubiger, *Die Sängerschule St. Gallus* (1858), в котором многие последовательности Хоткера даны с музыкой; также v. Winterfeld, "Die Dichterschule St. Gallus und Reichenau", *Neue Jahrbücher f. d. klassisch. Altertum*, Bd. v. (1900), p. 341 sqq.

Настоящий автор находит "Фрагмент Бураны" Вильгельма Мейера (Берлин, 1901) наиболее полезным; во всех вопросах, касающихся средневековых латинских стихотворных форм, он использовал исчерпывающее исследование того же автора: "Ludus de Antichristo und über lat. Rythmen", *Sitzungsber. Bairisch. Akad. Philos., philol. Klasse*, 1882. См. также Ch. Thurot, "Notices, etc., de divers MSS. latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge," in vol. xxii. (2) of *Notices et extraits des MSS.* pp. 417-457.

[312] "Да направляет нашу трубу десница Божия, и да услышит Он молитвы наши с кротким и спокойным ухом: ибо хвала наша будет принята, если то, что мы поем голосом, поет и чистая совесть. И чтобы мы могли, давайте все будем молить Божественную помощь, чтобы она всегда присутствовала с нами..... О добрый Царь, добрый, справедливый и милосердный, который есть путь и дверь, открой нам врата Царства, умоляем, и прости наши преступления, чтобы мы могли прославлять имя Твое ныне и во все века".

[313] G. M. Dreves, "Die Prosen der Abtei St. Martial zu Limoges", p. 59 (vol. vii. of Dreves's *Analecta hymnica medii aevi*; Leipzig, 1889). "Пусть каждая группа поет с обновленным источником и благодатью Духа с радостной хвалой и ясным умом. Ныне исправлена десятая часть (*т. е.* падшие ангелы), не погубленная по вине; и таким образом небесное изгнание исправлено в божественной хвале. И вот светлый день Господень сияет на просторах мира, в который все искупленные люди ликуют, потому что вечная смерть уничтожена".

[314] Опубликовано Бушери, "Mélanges Latins, etc.", *Revue des langues romanes*, t. vii. (1875), p. 35.

"Аллилуйя! Паства, возвещай радость; с мелодичной хвалой произноси деяния божественные, ныне закрепленные явленным учением. Через великую жертву Христа вы освобождены от смерти; врата ада разрушены, открыты двери небес. Теперь Он правит всем небесным и земным вечной властью; где властью Отца Он вершит суд всегда справедливый."

[315] См. Gautier, *Poésie liturgique*, p. 147 sqq. В Италии она появилась несколько раньше. См. Ronca, *Cultura medioevale, etc.*, p. 348 sqq. (Рим, 1892).

[316] Хотя последовательности могут называться гимнами, все гимны не являются последовательностями. Ведь гимн - это общий термин, обозначающий словесное произведение, исполняемое в хвалу Богу или Его святым. Тогда Секвенция - это гимн, имеющий особую историю и определенное место в Литургии".

[317] Содержится в Migne 178, col. 1771 sqq. Они не были должным образом отредактированы или даже полностью опубликованы.

[318] Следует также упомянуть о шести плачах (*planctus*), написанных Абеяром (Migne 178, col. 1817-1823). Это мощные элегии, отличающиеся богатством и разнообразием поэтических мер. Можно упомянуть, что чистая двухслоговая рифма встречается в гимнах, приписываемых Сен-Бернару.

[Леон Готье, редактор *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, в своем третьем издании 1894 года выбросил из числа стихотворений Адама наши первый и третий примеры. Об Адаме см. *ранее*, глава XXIX, II.

[320] Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, i. 174.

[321] Gautier, o.c. 3rd edition, p. 87.

[322] Gautier, o.c. 1st edition, i. 201.

[323] Оказала ли "Последовательность" влияние на Гротсвиту, утомительную, но, несомненно, бессмертную монахиню из Гандерсгейма, которая процветала в середине и второй половине X века? Она писала повествовательные поэмы, такие как "*Gesta Ottonis*" (Оттон I.), в леонических гекзаметрах. В ее пентаметрических строках также часто встречается слово в середине, рифмующееся с последним слогом строки. Но именно в этих ее знаменитых благочестивых пьесах, созданных по образцу Теренция, мы можем искать вид письма, соответствующий тому, что должно было перейти в более четкую форму в "Последовательности". Не обсуждая, в какой степени латынь этих пьес можно назвать ритмичной, можно отметить одну-две вещи. Она наполнена ассонансами и грубыми рифмами, обычно односложными. В ней нет четкой стихотворной структуры, а в речах *драматических персонажей*, очевидно, не соблюдается регулярность в количестве слогов, как того требуют стихотворные строки.

[324] Об этих и других песнях, написанных в манере секвенций, см. Du Meril, *Poésies pop. lat.* i. p. 273 *sqq.* Они также напечатаны Пайпером в "*Nachträge zur älteren deutschen Lit.*" (Deutsche Nat. Lit.) p. 206 *sqq.* и p. 234 *sqq.* См. также W. Meyer, *Fragmenta Burana*, p. 174 *sqq.* и Ebert, *Allgemeine Gesch. etc.* ii. 343 *sqq.*

[325] Du Meril, *ibid.* i. p. 285.

[326] Wil. Meyer, *Fragmenta Burana*, p. 180.

[327] Лучшим текстом "*Phillidis et Florae altercatio*" является статья Hauréau в *Notices et extraits*, 32 (1), p. 259 *sqq.* В той же статье есть и другие споры или *каузы*, например, *causa pauperis scholaris cum presbytero*, p. 289.

[328] Du Meril, *Poésies pop. lat.* ii. p. 108 *sqq.* Пьеса представляет собой центо, и в дальнейшем ее тон меняется и становится более жестким. Стихи, из которых взяты предыдущие цитаты, можно найти в "*Латинских стихах*" Райта, *обычно приписываемых Уолтеру Мапесу* (Лондон, 1841, Камденское общество); "*Кармина Бурана*", изд. J. A. Schmeller; "*Gedichte auf K. Friedrich I. (archipoeta)*", в т. iii. "*Kleinere Schriften*" Гримма. Ср. также Hubatsch, *Die lateinischen Vagantenlieder* (Gorlitz, 1870). Лучшие тексты многих из этих и других "Кармина Бурана" и подобных им стихотворений можно найти в материалах Орео к "*Notices et extraits*" и т. д.; особенно в томе 29 (2), стр. 231-368; томе 31 (1), стр. 51 *sqq.*

[329] Ante, Vol. I., p. 145.

[330] Ante, Chapter IX., II. and III.

[331] Щедрые образцы этого см. в *Geistliche Lit. des Mittelalters*, ed. P. Piper (Deutsche National Literatur).

[332] Для этого романа обычно предполагается греческий оригинал; но в Средние века он существовал только в латинской версии шестого века. Он был переписан в "*Журдене де*

Блау", шансон де рект. См. Hagen, *Der Roman von König Apollonius in seinen verschiedenen Bearbeitungen* (Berlin, 1878). Другие греческие романы, несомненно, были бы столь же популярны, если бы Средние века знали их. На самом деле "Эфиопика" Гелиодора и другие романы стали достаточно популярны благодаря переводам в XVI веке.

[333] Гуго Сен-Викторский говорит в двенадцатом веке: "Apud gentiles primus Darhes Phrygius Trojanam historiam edidit, quam in foliis palmarum ab eo scriptam esse ferunt" (*Erud. didas.* iii. cap. 3; Migne 176, col. 767).

О троянском происхождении франков, бриттов и других народов см. Joly в его "Benoit de St. More et le Roman de Troie", pp. 606-635 (*Mem. de la Soc. des Antiquaires de Normandie*, vol. vii. 3^{me} ser., 1869); также Graf, *Roma nella memoria, etc., del medio aevo*. Троянское происхождение франков было общим местом в раннем Средневековье, см., например, Aimoinus of Fleury в начале его *Historia Francorum*, Migne 139, col. 637.

О фригийце Даресе и критяnine Диктисе см. "Дарес и Диктис" Н. Э. Гриффина (*Исследования Джона Хопкинса*, Балтимор, 1907); Taylor, *Classical Heritage*, pp. 40 и 360 (авторитеты); также, в целом, L. Constans, "L'Épopée antique", в Petit de Julleville's *Histoire de la langue et de la littérature française*, vol. i. (Paris, 1896).

[334] Иосиф Эксетерский, или де Искано, как его называют, в конце двенадцатого века написал латинскую поэму в шести книгах гекзаметров под названием *De bello Trojano*. Это одно из лучших средневековых произведений в этом метре. Автор следовал за Даресом, но его дикция свидетельствует об изучении Вергилия, Овидия, Стация и Клавдиана. См. J. J. Jusserand, *De Josepho Exoniensi vel Iscano* (Paris, 1877); A. Sarradin, *De Josepho Iscano, Belli Trojani, etc.* (Versailles, 1878).

[335] *Eneas*, ed. by Salverda de Grave (Halle, 1891), lines 7857-9262.

[336] *Роман де Троя*, 5257-5270, изд. Joly; "Benoit de St. More et le Roman de Troie, etc.", *Mem. de la Soc. des Antiquaires de Normandie*, vol. vii. 3^{me} ser., 1869. О его источниках см. также L. Constans, в Petit de Julleville's *Hist. de la langue et de la litt. française*, vol. i. pp. 188-220.

[337] *Roman de Troie*, 13235 sqq.

[338] *Роман о Фивах*, третья из этих больших поэм, умерен в адаптации и расширении своей темы. Его десять тысяч или более строк восьмисложного рифмованного стиха не длиннее "Фиваиды" Стация, а в качестве повествования представляют собой столь же интересное чтение. Стаций, живший при Домициане, был поэтом значительного мастерства, но не обладал гением построения эпоса. Его произведение хорошо читается в пачках, но не движется. Несколько книг занимает приведение в движение аргивской армии, а когда читатель и сам Иов устают, он переходит к следующему привалу. И так далее на протяжении всех двенадцати книг. См. Nisard, *Études sur les poètes latins de la décadence*, vol. i. p. 261 sqq. (2nd ed., Paris, 1849); Pichon, *Hist. de la litt. lat.* p. 606 (2nd ed., Paris, 1898). *Фиванский роман* был заимствован не непосредственно из работы Стация, а через каналы, очевидно, через промежуточные прозаические сборники. Он также, очевидно, заимствован из других произведений, поскольку содержит вопросы, не встречающиеся в "Фиваиде" Стация. Это легкое, если не вдохновляющее чтение. Стиль ясен, а повествование стремительно. Разумеется, в ней происходит общая медиевизация нравов античных героев Стация, которые несколько поблекли; вводится придворная любовь (например, любовь между Парфенопеем и Антигоной, строки 3793 sqq.), средневековые просторечия и феодальные обычаи. Он

отбрасывает античную концепцию проклятой судьбы как основной мотив сюжета, заменяя ее разнообразной игрой романтических и рыцарских чувств.

Леопольд Констанс сделал *фиванский роман* своим. Проследив историю Эдипа через Средневековье в "*Légende d'Œdipe, etc.*" (Paris, 1881), он исправил некоторые свои взгляды в критическом издании поэмы "Фиванский роман", 2 тома, 1890 (*Soc. des anciens textes français*), и более популярно рассмотрел те же вопросы в "*Hist. de la langue et de la litt. française*" Пти де Жюльвиля, vol. i. pp. 170-188. В этих работах подробно рассматриваются источники, дата и язык поэмы, а также ее позднейшие переделки в прозе и стихах в Европе.

[339] О Псевдо-Каллистене см. Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge* (Paris, 1886); Taylor, *Classical Heritage, etc.*, pp. 38 and 360. В последней четверти двенадцатого века Вальтер из Лилля, называемый также Вальтером из Шатильона, написал свою "*Александрию*" в десяти книгах легко текущих гекзаметров. Он напечатан в Migne, *Pat. Lat.* 209, col. 463-572. Ср. *выше*, стр. 192. Его произведение показывает, что средневековый ученый-поэт мог вполне трезво воспроизвести историческую тему. Его поэму читали и другие книгочеи, но Александр Средневековья оставался Александром баснословных вернакулярных версий.

[340] См. Gaston Paris, "Chrétien Léguais et autres imitateurs d'Ovide", *Hist. litt. de la France*, t. xxix., pp. 455-525.

[341] Слова "nexum mancipiumque" являются более формальными и специальными, чем английские, приведенные выше.

[342] Раннее право еще не предусматривало обращения взыскания на имущество должника.

[343] Юристы, чьи мнения были авторитетными, процветали во втором и третьем веках. Великую пятерку составляли Гай, Юлиан, Папиниан, Ульпиан, Паулюс. Поскольку эти юристы империи были членами императорской (или, позднее, преторианской) аудиенции, они были судьями в суде последней инстанции, и их "responsa" были решениями по реальным делам. Впоследствии они "переваривали" их в своих книгах. См. Munroe Smith, "Problems of Roman Legal History", *Columbia Law Review*, 1904, p. 538.

[344] *Dur.* i. 1 ("De Just. et jure") 1. См. Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, i. p. 109 sqq. По-видимому, некоторые юристы (например, Гай, *Ins.* i. 1) не проводят существенных различий между *jus naturale* и *jus gentium*. Другие, похоже, проводят различие. В последнем случае *jus naturale* может представлять собой естественные или инстинктивные принципы справедливости, общие для всех людей, а *jus gentium* - законы и обычаи, принятые людьми на основе опыта. Например, *libertas* - это *jure naturali*, а *dominatio* или *servitus* вводится *ex gentium jure* (*Dig.* i. 5, 4; *Dig.* xii. 6, 64). *Jus gentium* представляет собой общую целесообразность, но его институты (например, *servitus*) могли соответствовать или не соответствовать естественной справедливости. Ведь *manumissio*, как и *servitus*, было *ex jure gentium* (*Dig.* i. 1, 4), как и общие способы и принципы договора. Понятие Ульпиана о *jus naturale* как относящемся ко всем животным, и *jus gentium* как принадлежащем только людям, было лишь уловимой классификацией и не представляло собой никакого общепринятого различия.

[345] *Constitutio* - более общий термин, охватывающий все, что император объявляет в письменном виде как закон. Термин "рескрипт" правильно применять к письменным ответам императора на вопросы, адресованные ему магистратами, и к решениям его Ревизии, вынесенным от его имени.

[346] По этому вопросу см. т. i. "Системы новейших римских законов" Савиньи; "Институции" Гая, первые параграфы; и первые две главы первой книги *Дигест* Юстиниана.

[347] *Dig. i. 3, 32.*

[348] *Dig. i. 3, 10 и 12.*

[349] *Dig. i. 3, 14.*

[350] *Ibid. 39.*

[351] *Dig. l. 17, 30.*

[352] *Dig. l. 17, 31.*

[353] *Ibid. 54.*

[354] *Ibid. 202.*

[355] *Dig. l. 16, 24; Ibid. 17, 62.*

[356] *Cod. Theod.* (под ред. Моммзена и Мейера) i. 1, 5.

[357] С Феодосийского кодекса слово *lex, leges*, начинает использоваться для обозначения конституций или других указов государя.

[358] От конституции, предписывающей составление *Дигест*, обычно цитируемой как *Deo auctore*.

[359] Первоначальный план Феодосия включал в себя проект Кодекса юриспруденции. См. его конституцию от 429 года в *Theod. C. i. 1, 5*. Если бы он был осуществлен, но не осуществлен, *Дигесты* Юстиниана имели бы своего предшественника.

[360] *Juliani epitome Latina Novellarum Justiniani*, ed. by G. Haenel (Leipzig, 1873).

[361] Conrat, *Ges. der Quellen und Lit. des röm. Rechts*, pp. 48-59, and 161 *sqq.*; Mommsen, *Zeitschrift für Rechtsges.* 21 (1900), *Роман. Abteilung*, pp. 150-155.

[362] Ed. by Bluhme, *Mon. Germ. leges*, iii. 579-630. Ср. Tardif, *Sources du droit français*, 124-128. Уже был составлен кодекс бургундского права.

[363] Издан Ханелем, с его эпитамами в параллельных колонках, под названием *Lex Romana Visigothorum* (Лейпциг, 1849). См. Tardif, *о.с.* 129-143.

[364] *Cod. Theod. i. 4, 3; Brev. i. 4, 1.*

[365] Об этих эпитамах и глоссах см. Conrat, *Ges. der Quellen, etc.*, pp. 222-252. Следует упомянуть об эдикте Теодориха Остроготского, законодательном акте, современном *Бревиарию* и *Папиану*. Во исполнение политики Теодориха, направленной на объединение готов и римлян, эдикт был издан для тех и других (*Barbari Romanique*). Его источники в основном те же, что и в "*Бревиарии*", за исключением того, что Гай не был использован. Источники не приводятся дословно, но их содержание пересказывается, часто довольно неуклюже. Естественно, что в этом коротком и неполном кодексе, содержащем больше уголовного, чем частного права, прослеживается тевтонское влияние. Больше нет необходимости ссылаться на него, поскольку его влияние практически прекратилось после завоевания Италии Юстинианом. Его редактирует Блюме в *Mon. Ger. leges*, v. 145-169. См. об

этом Савиньи, *Geschichte des röm. Rechts*, ii. 172-181; Salvioli, *Storia del diritto italiano*, 3rd ed., pp. 45-47.

[366] Ср. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, i. p. 109 *sqq.*

[367] О характеристиках и элементах раннего тевтонского права см. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. i.

[368] См. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, i. p. 254 *sqq.* и 338-340.

[369] "Adversus Gundobadi legem", с. 4 (*Mon. Germ. leges*, iii. 504). Об Агобарде см. *выше*, т. I. с. 232.

[370] Этот вопрос рассматривается здесь только в общих чертах. Детали представляют собой всевозможные осложнения (для некоторых целей сегодня суд применяет закон домицилия тяжущегося). *Профессорская грамота* (*professus sum* или *professa sum*), в которой мужчина или женщина официально заявляет, по какому закону он или она живет, оставалась распространенной в Италии в течение пяти веков после завоевания Пиппина и указывает на правовое положение там, особенно тевтонских переселенцев.

[371] Можно увидеть аналогию в судьбе боэцианских переводов более продвинутых трактатов "*Органона*" Аристотеля. Они не использовались (или никогда не использовались) и были "потеряны", пока не появились на свет, *то есть* в употреблении, в последней половине двенадцатого века.

[372] См. Conrat, *Ges. der Quellen*, pp. 182-187.

[373] См. Conrat, *Ges. der Quellen*, etc., pp. 162-166, 168-182, 192-202, 240-252.

[374] См. Salvioli, *Storia di diritto italiano*, 3rd ed., 1899, pp. 84-90; *ibid.* *L' Istruzione pubblica in Italia nei secoli VIII. IX. X.*; Tardif, *Hist. des sources du droit français*, p. 281 *sqq.*; Savigny, *Geschichte*, etc., iv. pp. 1-9; Fitting, "Zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Mittelalter", *Zeitschrift für Rges. Sav. Stift., Roman. Abteil.*, Bd. vi., 1885, pp. 94-186; *ibid.* *Juristische Schriften des früheren Mittelalters*, 108 *sqq.* (Halle, 1876).

[375] Современник говорит об огромном количестве судей, адвокатов и нотариусов в Милане около 1000 года. Salvioli, *L' Istruzione pubblica*, etc., p. 78. Трудно представить, что там можно было получить какие-либо юридические знания.

[376] Свидетельства собраны в разных частях "*Geschichte*" Савиньи.

[377] *De parentelae gradibus*, см. Savigny, *Geschichte*, Bd. iv. p. 1 *sqq.*

[378] См. Savigny, *Geschichte*, Bd. ii. pp. 134-163 (текст опубликован в Приложении к этому тому, pp. 321-428); Conrat, *Ges. der Quellen*, etc., pp. 420-549; Tardif, *Hist. des sources du droit français*, pp. 213-246.

[379] Это следует из так называемых Тюбингенских MSS, крупнейшего непосредственного источника *Петруса*. Поскольку почти все содержание *Petrus* взято из непосредственно предшествующих компиляций (которые до сих пор не опубликованы), его характеристики действительно являются их характеристиками.

[380] По-видимому, главный магистрат Валенса: "Valentinae civitatis magistro magnifico".

[381] *Petri exceptiones*, iii. 69.

[382] *Petrus*, i. 66.

[383] См. Conrat, *Ges. der Quellen, etc.*, 550-582; Tardif, *Hist. des sources, etc.*, pp. 207-213; Fitting, *Zeitschrift für Rges.* Bd. vi. p. 141. Оно отредактировано Бокингем (Берлин, 1829) под названием *Corpus legum sive Brachylogus juris civilis*.

[384] Например, *Brach.* ii. 12, "De juris et facti ignorantia", краток и ясен. Она следует главным образом за *Дигестами* xxii. 6.

[385] *Summa Codicis des Irnerius*, ed. by Fitting (Berlin, 1894). См. Введение, а также Фиттинг в *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Bd. xvii. (1896), *Romanische Abteilung*, pp. 1-96.

[386] Ср. *Summa Codicis Irnerii*, vii. 23 и vii. 31. 1.

[387] *Summa Codicis Irnerii*, i. 14. Соответствующие отрывки в кодификации Юстиниана - *Dig.* i. 3, lex 12 и 38, и *Codex* vii. 45, lex 13.

[388] *Summa Codicis Irnerii*, vii. 22 и 23. Главными юстиниановскими источниками являются *Диг.* xli. 2 и *Cod.* xii. 32.

[389] См. Salvioli, *Manuale, etc.*, pp. 65-68; *ibid.* *L' Istruzione pubblica in Italia*, pp. 72-75; Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, i. p. 387 *sqq.*

[390] *Post*, Chapter XXXV., I.

[391] Болонскую школу обычно называют школой глоссаторов. Их работа заключалась в разъяснении законов Юстиниана; их глоссы, или пояснительные примечания, были той частью их трудов, которая оказала наиболее сильное влияние. Первоначально глоссы писались между строк или на полях кодексов *Дигест*, *Кодекса*, *Новелл* и *Институций*.

[392] Савиньи приводит примеры глосс Ирнерия в приложении к четвертому тому его *Geschichte*. Пескаторе (*Die Glossen des Irnerius*, Greifswald, 1888) утверждает, что Савиньи преувеличивает разницу между подстрочными и маргинальными глоссами Ирнерия.

[393] О Плацентине см. Savigny, *Geschichte*, iv. pp. 244-285.

[394] *Proemium* к *De var. actionum*, приведенное Савиньи, iv. p. 540.

[395] Это из *проэмия*, приложенного к одному старому изданию, и приведенного в Sav. *Ges.* iv. p. 245. В приложении, p. 542, Савиньи приводит еще более яркую *проэмию* к *Summa Codicis* из одной рукописи.

[396] Об Азо см. Savigny, *Ges.* v. pp. 1-44.

[397] Цитируется Савиньи. Об Аккурсии см. *Ges.* v. pp. 262-305.

[398] О Бартоле см. Savigny, *Ges. etc.* vi. pp. 137-184.

[399] Ср. Savigny, *Ges.* v. pp. 222-261.

[400] "Ecclesia vivit lege Romana", *Lex Ribuaria*, 58. Это было общепризнанно, хотя отдельный *клирик* мог оставаться ответственным за закон своего рождения.

[401] По этим вопросам см. прежде всего шестнадцатую книгу Феодосийского кодекса и книгу i. гл. 27. Также подозрительные *Constitutiones Sirmondianae*, приложенные к этому кодексу. Кодекс Юстиниана и *Новеллы* добавляют много нового. Цорн в своем "*Кирхенрехте*", стр. 29 *sqq.*, дает удобный обзор этого вопроса.

[402] Можно заметить, что во вступительной главе *Дигест* Юстиниана говорится о *jurisprudentia* как о знании как божественных, так и человеческих вопросов.

[403] *Decretum*, i. dist. viii. c. i.

[404] *Decretum*, i. dist. ix. c. xi.; см. там же dist. xiii., открытие.

[405] Тардиф, *Источники канонического права*, p. 175 sqq., в основном следует здесь.

[406] По этому вопросу см. (с указанием авторитетов и библиографий) Maasen, *Geschichte der Quellen, etc., der canonischen Rechts* (Bd. i., до середины IX века); Tardif, *Sources du droit canonique* (Paris, 1887); Zorn, *Lehrbuch des Kirchenrechts* (Stuttgart, 1888); Gerlach, *Lehrbuch des catholischen Kirchenrechts* (5-е издание, Paderborn, 1890); Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianae* (Leipzig, 1863); *Corpus juris canonici*, ed. by Friedberg (Leipzig, 1879-1881).

[407] Юрисдикция церковных судов охватывала браки и разводы, завещания и наследство, а также, в силу их надзора за ростовщичеством, обетами и клятвами, практически все отношения между должником и кредитором.

[408] Во втором томе книги Р. У. и А. Дж. Карлайла *"История средневековой политической теории на Западе"* (1909) утверждается, что заявления о папских притязаниях, вошедшие в признанные сборники *Декреталий*, были менее экстремальными, чем те, которые исходили от папства во время напряженных споров.

[409] См. Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, trans. by Maitland (Cambridge, 1900), p. 22 sqq. и notes. Я хотел бы выразить свою благодарность этой книге за эти страницы, посвященные средневековым политическим теориям. *История политических теорий* Даннинга представляет собой удобный конспект; в *"Истории средневековой политической теории"* Карлайла тщательно проработаны источники.

[410] Иногда *studium* (знание, изучение или наука) вводится как третья часть или элемент человеческого сообщества или человеческой жизни. Так, в знаменитом высказывании Иордана Оснабрюкского римляне получили Sacerdotium, немцы - Imperium, французы - Studium. См. Gierke, *Political Theories*, p. 104, прим. 8.

[411] Ср. Gierke, о.с. p. 109, note 16. Но сравните Карлайл, т. ii. ч. ii. гл. vii.-xi.

[412] Даже к концу Средних веков Марсилиус Падуанский был почти одинок в утверждении абсолютного верховенства государства, говорит Гирке.

[413] См. Gierke, о.с. p. 144, прим. 131, и сравните прим. 132, 133 и 183 для нападок на пленарную власть папы.

[414] Gierke, о.с. pp. 31-32, и p. 139, примечания 107 и 108.

[415] *Dig.* i. 4, 1; Gierke, о.с. p. 39 и pp. 146, 147.

[416] Gierke, о.с. p. 64.

[417] Gierke, о.с. p. 172, note 256. Cf. *ante*, p. 268.

[418] См. Gierke, о.с. pp. 73-86 и соответствующие примечания.

[419] На этих страницах мало что будет сказано о явных грубых еретиках, таких как, например, катары. Философские идеи таких еретиков, похоже, были собраны из плодов и струй позднего античного мира; их материал был не из лучших и принес мало интересных плодов для последующих времен. В таких средневековых ересях нет непрерывной эволюции, как в схоластике. Прогресс в философии и богословии шел через *академических* деятелей, которые во всяком случае претендовали на ортодоксальность. Все пути, ведущие к последующим фазам философской, научной и религиозной мысли, пролегали через труды таких людей, некоторые из которых, однако, были под подозрением или даже осуждены церковью, как Эриугена, Абелярд или Роджер Бэкон. Но эти люди не стояли в стороне от ортодоксальных академических кругов и никогда не были изгнаны церковью. Мысль и образование в Средние века обитали в монашеских, епископальных или университетских кругах, и они были, по крайней мере, условно ортодоксальными.

Конечно, говорят, что ересь одного поколения становится ортодоксией другого; но это верно только в отношении тенденций, подобных тем, что были у Абэларда, которые представляют собой постепенное расширение и очищение схоластических процессов. На какое-то время они могут быть осуждены, возможно, из-за тщеславного и спорного характера подозреваемого мыслителя; но в конце концов они признаются приемлемыми.

Аверроисты представляют собой очевидное исключение. Однако они были философской и академической сектой, чья ересь заключалась в неявном следовании Аристотелю в интерпретации Аверроэса. Более того, они пытались спасти свою ортодоксальность с помощью доктрины о двух видах истины - философской и теологической, или догматической. Нельзя сказать, что в их школе появилось много плодотворных идей. Позиции Сигера де Брабанта, выдающегося аверроиста и современника Аквинского, рассматриваются в главе XXXVII. Лучшим изложением аверроизма является книга Мандонне "*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*" (готовится второе издание, Лувен). См. также De Wulf, *Hist. of Medieval Philosophy* (3rd. ed., Longmans, 1909) p. 379 *sqq.* с приведенными авторитетами.

[420] Называется также его *Summa philosophica*, чтобы отличать ее от *Summa theologiae*.

[421] *Summa theologiae*, i. i., quaestio i. art. 1-8.

[422] *Post*, Chapter XXXVI., I.

[423] Даже аверроисты были скорее средневековыми, чем греческими, поскольку исповедовали безоговорочное следование Аристотелю. Ср. *post*, глава XXXVII, в конце.

[424] Оттенок "спасения", или потребности в спасении, появляется у Платона, когда его "философия" становится рассмотрением смерти (μελέτη θανάτου) и процессом роста, насколько человек может уподобиться Богу (ὁμοίωσις θεῷ). *Phaedo*, 80 E, и *Theaetetus*, 176 A.

[425] *Historia calamitatum*, cap. 9 и 10. Ср. *post*, p. 303.

[426] *Post*, Chapter XLI.

[427] *Ante*, p. 298. Я не могу не сослаться на Абеляра несколько раз, прежде чем рассматривать этого человека и его работу более конкретно и в надлежащем месте; *post*, глава XXXVI. I.

[428] *Introductio ad theologiam*, lib. ii. (Migne 178, col. 1039).

[429] См. Denifle, "Die Sentenzen Abaelard's und die Bearbeitungen seiner Theologia," *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, i. p. 402 *sqq.* и p. 584 *sqq.* Также Picavet, "Abélard et Alexander

de Hales, créateurs de la méthode scholastique," *Bib. de l'école des hautes études, sciences religieuses*, t. vii. p. 221 sqq.

[430] Два отрывка, один из *Сентенций*, другой из *Суммы*, касающихся одного и того же вопроса, проиллюстрируют этап схоластического процесса, достигнутый Петром Ломбардом около 1150 года, и этап, достигнутый Фомой Аквинским сто лет спустя.

Четыре книги сентенций Ломбарда делятся на *Distinctiones*, с подзаголовками к последним. *Distinctio* xlvi. первой книги носит общее название: "Мнение (*sententia*), утверждающее, что воля Бога, которая есть Он сам, не может быть расстроена, кажется, противопоставляется некоторым мнениям". Первый раздел текста начинается так: "Здесь возникает вопрос. Ибо вышеприведенные авторитеты утверждают [в предыдущем *Distinctio* обсуждалась "Воля Бога, которая есть Его сущность, единая и вечная"], что воля Бога, которая есть Он Сам и называется Его благоволением (*beneplacitum*), не может быть расстроена, потому что по этой воле *fecit quaecumque voluit in caelo et in terra*, чему, как свидетельствует апостол, *сопротивляется* нигил. [Я оставляю цитаты из Писания на латыни, чтобы их можно было отметить]. Поэтому возникает вопрос, как следует понимать то, что апостол говорит о Господе, 1 Тим. 2: *Qui vult omnes homines salvos fieri*. Ибо поскольку не все спасены, но многие прокляты, то то, что по воле Бога должно произойти, кажется не произошедшим (*become, fieri*), человеческая воля препятствует воле Божьей. Господь также в Евангелии, обличая нечестивый город, Матф. xxiii, говорит: *Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alis, et noluisti*. Из этого можно заключить, что воля Божья может быть побеждена волей человеческой, и, сопротивляясь нежеланию слабейших, Сильнейший может оказаться неспособным исполнить то, что Он задумал. Где же тогда то всемогущество, благодаря которому, по словам пророка, *in coelo et terra, omnia quaecumque voluit fecit*? И как ничто не может противостоять Его воле, если Он хотел собрать сынов Иерусалима и не собрал? Ибо эти изречения, похоже, противоречат сказанному".

Второй параграф продолжается: "Но давайте посмотрим на решение, и сначала послушаем, как следует понимать сказанное Господом. Ибо это не означало (как говорит Августин, *Энхиридион*, с. 97, решая этот вопрос), что Господь хотел собрать детей Иерусалима и не сделал того, что хотел, потому что она не захотела; скорее она не захотела, чтобы ее дети были собраны Им, но, несмотря на ее нежелание (*qua tamen nolente*), Он собрал все, что хотел, из ее детей..... И смысл таков: Сколько Я собрал по Своей воле, всегда действенной, Я собрал, а ты не захотела. Таким образом, очевидно, что эти слова Господа не противоречат упомянутым авторитетам."

(Параграф 3) "Теперь остается посмотреть, как вышеупомянутые слова не противоречат тому, что сказал апостол о Господе: *Vult omnes homines salvos fieri*. Из-за этих слов многие уклонились от истины, говоря, что Бог завещал многое, что не сбылось. Но это изречение не следует понимать так, будто Бог завещал кому-то спастись, а они не спаслись. Ибо кто может быть настолько нечестивым глупцом, чтобы сказать, что Бог не может изменить злую волю людей на добрую, когда и где Он пожелает? Конечно, сказанное в 113-м псалме: *Quaecumque voluit fecit*, - неправда, если Он завещал что-то и не исполнил этого. Или же (и это еще более постыдно) Он не сделал этого по той причине, что тому, что завещал Всемогущий, помешала человеческая воля. Поэтому, когда мы читаем в Священном Писании *velit omnes homines salvos fieri*, мы не должны умалять волю всемогущего Бога, но понимать этот текст так, что никто не спасется, кроме того, кого Он пожелает спасти: не то чтобы не было человека, которого Он не пожелает спасти, но что никто не может быть спасен, кроме того, кого Он пожелает спасти..... Таким же образом следует понимать текст из

Иоанна i.: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; не так, как если бы не было человека, который не был бы освещен, но что никто не освещен, кроме как от Него...."

Следующий, четвертый параграф посвящен проблеме того, происходит ли зло, то есть грех, по воле Бога, или Он не желает этого (*eo nolente*). "Что касается этого, то различные мужи, думая по-разному, оказались в противоречии. Ибо одни говорят, что Бог желает, чтобы зло было или стало (*esse vel fieri*), но при этом не желает зла. Другие же говорят, что Он не желает ни быть, ни становиться злом. Однако и те, и другие сходятся в том, что Бог не желает зла. И все же каждый с помощью аргументов, а также авторитетов стремится обосновать свое утверждение". Мы не будем следовать за Ломбардом по этой сложной проблеме. Он прокладывает себе путь с помощью отрывков из своего главного патристического авторитета, Августина, и в конце концов заключает: "Оставив это и другие подобные глупые мнения и отдав предпочтение более здоровой точке зрения, которая более полно подтверждается свидетельствами святых, мы можем сказать, что Бог не желает, чтобы зло стало, и не желает, чтобы оно не стало, но и не желает (*nolle*), чтобы оно стало. Все, что Он желает, чтобы стало, становится, а все, что Он не желает, не становится. Однако многое становится, чего Он не желает, как и всякое зло".

Так говорит Ломбард. Теперь давайте посмотрим, как Фома в своей "*Сумме теологии*", Pars Prima, Quaestio xix. Articulus ix. излагает эту мысль: *utrum voluntas Dei sit malorum*.

"Что касается девятого артикула, то здесь можно поступить следующим образом. (1) Кажется [*Videtur*, формула для изложения первоначального аргумента, которая не будет одобрена], что воля Бога является [причиной] зла. Ибо Бог желает всякого блага, которое становится (*m. e.* появляется). Но это благо, что зло должно появиться, ибо Августин говорит в "*Энхиридионе*": "Хотя те вещи, которые являются злом, в той мере, в какой они являются злом, не являются благом, однако это благо (*bonum*), чтобы существовали не только блага (*bona*), но и зло". Поэтому Бог желает зла".

"(2) Более того [*Praeterea* - обычная формула Фомы для введения последующих аргументов, которую он не одобряет], Дионисий говорит, iv. cap. *de divinis nominibus*: "Будет зло, делающееся для совершенства целого". А Августин в "*Энхиридионе*" говорит: "Из всех (вещей) возникает восхитительная красота вселенной, где даже то, что называется злом, хорошо упорядоченное и установленное на своем месте, более высоко оценивает добро; поскольку добро радует больше, и оно более похвально, когда сравнивается со злом". Но Бог желает всего, что относится к совершенству и благодати вселенной, поскольку это то, что Бог главным образом желает в Своем творении. Поэтому Бог желает зла".

"(3) Более того, возникновение и невозникновение зла (*mala fieri, et non fieri*) - это противоречивые противоположности. Но Бог не желает, чтобы зло не происходило, потому что, поскольку некоторое зло все же происходит, воля Бога не была бы исполнена. Поэтому Бог желает, чтобы зло происходило".

"*Sed contra est* [формула Фомы для изложения мнения, которое он одобрит] то, что говорит Августин в своей книге "Восемьдесят три вопроса": "Ни один мудрец не является автором порчи человека; однако Бог более превосходен, чем любой мудрец; тем более Бог не является автором порчи кого бы то ни было. Но о Нем говорят, что Он является автором, когда говорят, что Он желает чего-либо. Поэтому человек становится хуже, а Бог этого не желает. Но с каждым злом что-то становится хуже. Поэтому Бог не желает зла".

"*Respondeo dicendum quod* [формула Фомы, с которой он начинает свое разъяснение], поскольку причина (или основание, или причина, *ratio*) добра также является причиной желаемого (как уже говорилось), зло противоположно добру: невозможно, чтобы какое-либо зло, как зло, было желаемо ни естественным аппетитом, ни животным, ни интеллектуальным, который есть воля. Но некоторое зло может быть желанным *per accidens*, в той мере, в какой оно способствует какому-то благу. И это очевидно в любом аппетите. Ибо естественный импульс (*agens naturale*) направлен не на лишение или разрушение (*corruptio*), а на форму, к которой может быть присоединено лишение другой формы (*m. e. необходимо, conjungitur*), и на порождение одного, которое является разрушением другого. Так, лев, убивая оленя, стремится к пище, к которой присоединяется убийство животного. Точно так же и блудник стремится к наслаждению, к которому присоединяется уродство вины.

"Таким образом, зло, соединенное с каким-либо благом, есть лишение другого блага. Поэтому никогда нельзя желать зла, даже *per accidens*, если только благо, к которому присоединяется зло, не оказывается большим, чем то благо, которое уничтожается через зло. Но Бог не желает никакого блага больше, чем Его благость; однако Он желает какого-то одного блага больше, чем какого-то другого. Поэтому зло вины, которое разрушает связь с божественным благом (*quod privat ordinem ad bonum divinum*), Бог ни в коем случае не желает. Но зло естественного недостатка или зло наказания Он желает, желая какого-то блага, к которому это зло присоединяется; так, желая праведности, Он желает наказания; желая сохранить порядок природы, Он желает определенной естественной порчи.

"*Ad primum ergo dicendum* [формула Фомы для начала ответа на первый ложный аргумент], что некоторые говорили, что, хотя Бог не желает зла, Он желает, чтобы зло было или стало: потому что, хотя зло не является благом, все же хорошо, чтобы зло было или стало. Они говорили так по той причине, что те вещи, которые сами по себе являются злом, предназначены для какого-то блага; и они считали это предписание причастным к словам *mala esse vel fieri*. Но это сказано неверно. Потому что зло предписано добру не *само по себе*, а *per accidens*. Ибо не в намерениях грешника, чтобы из этого вышло добро; так же как не в намерениях тиранов, чтобы из их гонений просияло терпение мучеников. И поэтому нельзя сказать, что такое предначертание блага связано с утверждением, что быть или стать злом - это благо: ведь ничто не судится в соответствии с тем, что относится к нему *per accidens*, но в соответствии с тем, что относится к нему *per se*".

"*Ad secundum dicendum*, что зло не творится ради совершенства или красоты целого, кроме как *per accidens*, как было показано. Следовательно, то, что Дионисий говорит, что зло совершается ради совершенства целого, может привести к нелогичному выводу."

"*Ad tertium dicendum*, что хотя возникновение и невозникновение зла противоположны как противоречия; однако воля к возникновению и воля к невозникновению зла не противоположны как противоречия, поскольку как одно, так и другое может быть утвердительным. Поэтому Бог не желает ни появления, ни отсутствия зла, но желает разрешить его появление. И это есть благо".

[431] *Ante*, Chapter XII.

[432] *Ante*, pp. 289 *sqq.*

[433] *Speculum majus* Винсента из Бове - главный пример получившейся гибридной схемы.

[434] Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae* (Baeumker's *Beiträge*, Münster, 1903), p. 193 *sqq.*, которому я обязан тем, что должен сказать на следующих нескольких страницах.

[435] Migne, *Pat. Lat.* 64, col. 10 *sqq.*

[436] Эти работы были написаны около середины двенадцатого века. Гундиссалин был архидиаконом Сеговии и опирался на арабские труды.

[437] См. L. Baur, *Gundissalinus, etc.*, p. 376 *sqq.*

[438] Трактат не напечатан. Подписи к нему даны Л. Бауром в его *Gundissalinus*, pp. 368-375, из которого я заимствовал то, что привожу.

[439] *Liber de praedicabilibus* (том 1 сочинений Альберта), что в схоластической логике означает пять "универсалий", род, вид, различие, свойство, случайность (также называемых *quinque voces*), обсуждаемых во "Введении к Категориям" Порфирия. Сами Категории называются *praedicamenta*.

[440] Выше приведены аргументы глав i. и ii. этого произведения. Можно заметить, что Альбертус в этом изложении предмета трактата Порфирия использует *метод*, который Фома доводит до силлогистического совершенства в своей "Сумме".

[441] Трактат неоднократно печатался в конце XV века; наиболее читаемым является издание, напечатанное в Дуэ в 1624 году в четырех огромных фолиантах.

[442] Каким бы безграничным ни казался этот труд, ни по умственным способностям, ни по образованности, ни по масштабности достижений его автора нельзя сравнить с Альбертусом Магнусом. *De universo* Рабануса Мавра, Migne 111, col. 9-612, по своему устройству и методу является предшественником "*Speculum*" Винсента. Более поздними предшественниками были английский францисканец Бартоломеус, чья энциклопедия *De proprietatibus rerum* была написана немного раньше середины двенадцатого века (см. Felder, *Studien in Franciscanerorder, etc.*, pp. 251-253); и Ламбертус Аудомаренсис (Сент-Омер) с его *Liber floridus*, общим сборником знаний, исторических, церковных и естественных, взятых у многих писателей, рассказ о котором приводится в Migne 163, col. 1004 *sqq.*

[443] Здесь, конечно, у нас руки Исава, но голос Августина и Орозия!

[444] Вышеприведенное взято из cap. 9 из liber i. *Speculum doctrinale*.

[445] Migne, *Pat. Lat.* 34, col. 246-485.

[446] *Ante*, p. 290.

[447] Три теологические добродетели - *fides*, *spes* и *caritas*. Они называются так потому, что *Deum habent pro objecto*; и потому, что они вливаются (*infunduntur*) в нас одним Богом. От моральных и интеллектуальных добродетелей они отличаются тем, что их объект превосходит наш разум, в то время как объект моральных и интеллектуальных добродетелей может быть постигнут человеческим разумом (*Summa, Pars prima secundae, Quaestio lxii., Art. 1-4*).

[448] ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, Arist. *Nich. Ethics*, vi. 4.

[449] Следует заметить, что эти два, как и многие другие из перечисленных пороков, являются пороками в том смысле, что они крайности, в аристотелевском смысле.

[450] Мы находимся в Quaestio clxxi. из *Secunda secundae*.

[451] Порядок, которого должен был придерживаться Фома в незаконченном заключении своей *Summa theologiae*, можно определить по порядку последней половины четвертой книги его *Contra Gentiles*, а также по последней части четвертой книги "Сентенций" Ломбарда.

[452] Ante, Chapter XII.

[453] Конечно, были попытки перевода, в частности, Ноткера Немецкого (см. ранее, т. I, с. 308) и перевод Альфредом "De consolatione" Боэция. Но такие были сделаны только для популярных частей Писания (например, Псалтири) или для очень элементарных профанных трактатов. В какой степени использовались переводы Ноткера, сказать трудно. Но в любом случае любой, кто действительно стремился к знаниям, учился, работал и думал на латыни; ведь большая часть патристических трудов никогда не переводилась, а когда труды Аристотеля наконец-то дошли до Средневековья на латинском языке, их изучали на нем. Из-за грубости местных языков латинская классика в десятом или одиннадцатом веке была еще более непереводимой, чем сейчас.

Можно добавить, что для прогресса средневековой науки было счастьем то, что латынь была единым языком, которым пользовались все ученые во всех странах. Это способствовало распространению знаний. Насколько медленным и болезненным было бы это распространение, если бы в соответствующих странах для серьезной письменности использовались различные жаргонные языки".

[454] Ante, Chapter XII., I.

[455] *Eruditio didascalica*, i. cap. 12 (Migne, *Pat. Lat.* 176, col. 750).

[456] Cp. Abelson, *The Seven Liberal Arts* (New York, 1906).

[457] Я говорю в целом, то есть опускаю на данный момент аберрантные, или особые, или навязчивые тенденции, обнаруженные, например, у такого человека, как Роджер Бэкон. Они имели значение для того, что должно было произойти впоследствии; но в целом не являются показательными для Средневековья.

[458] Св. Ансельм, *Epist. lib. iii. 41, ad Fulconem* (Migne, *Pat. Lat.* 158, col. 1192). Таким образом, Росселлин на собственном примере показал, как проблемы, в первую очередь логические, могут переходить в метафизику или теологию. Точно так же, хотя и по другую сторону спора, один Одо из Турне, хороший современный реалист, нашел реализм эффективным помощником в объяснении передачи первородного греха; поскольку для него все люди составляли лишь одну субстанцию, которая была раз и навсегда заражена грехом первых родителей. Cp. Hauréau, *Hist. de la philosophie scholastique*, i. pp. 297-308; De Wulf, *Hist. of Medieval Philosophy*, p. 156, 3rd ed.

[459] Abaelard, *Hist. calamitatum*, chap. 2.

[460] Ante, Chapter XXV.

[461] Ante, Chapter XII., I.

[462] "Диалектика" Абеяра была опубликована Кузенком в "*Ouvrages inédits d'Abélard*" (Париж, 1836). Подробное изложение логики Абеяра см. в Prantl, *Ges. der Logik*, ii. p. 160 sqq.

[463] Т.е. как положительные, сравнительные и превосходные.

[464] Cousin, *Ouvr. inédits*, p. 175. Ср. "*Kameropuu*" Аристотеля, ii. v. 20. Открытие *Pars tertia* из *Dialectica* Абеляра (в издании Кузена, p. 324 *sqq.*) представляет собой интересный пример этого логического анализа и реконструкции высказывания, который, кажется, берет начало в чистой грамматике, а затем выходит за ее пределы.

[465] Cousin, о.с. pp. 190, 192.

[466] Cousin, о.с. p. 331.

[467] Книга Прантля "*Geschichte der Logik*", т. II, содержит исчерпывающее обсуждение различных фаз этого спора: ее язык немногим менее сложен, чем у словоблудов двенадцатого века.

[468] Cousin, о.с. pp. 434, 435.

[469] *Theologia Christiana*, iv. (Migne 178, col. 1284).

[470] Migne, *Pat. Lat.* 178, col. 1641.

[471] *Ante*, p. 292.

[472] *Scito te ipsum*, cap. 13 (Migne 178, col. 653).

[473] *Scito te ipsum*, cap. 19 (Migne 178, col. 664).

[474] Migne 178, col. 1615.

[475] *Ante*, pp. 304 *sqq.*

[476] Это было опубликовано Stölzle: *Abaelards 1121 zu Soissons verurteilter Tractatus de Unitate et Trinitate divina* (1891).

[477] Migne 178, col. 1123-1330; Cousin and Jourdain, *P. Abaelardi opera*, ii. pp. 357-566 (1859).

[478] Migne 178, col. 979-1114; Cousin and Jourdain, о.с. pp. 1-149.

[479] *Ante*, Chapter XXXV., I.

[480] Бернард, *Ep.* 338 (Migne 182, col. 542).

[481] Чья сакраментальная теория Творения уже была подробно изложена, *анте*, глава XXVIII. О событиях из жизни Гюго см. ту же главу. Библиография, примечание к странице 61. См. также Ostler, "Die Psychologie des Hugo von St. Viktor" (Baeumker's *Beiträge*, Münster, 1906).

[482] *De script.* cap. 2 (Migne 175, col. 11).

[483] *De script.* cap. 2 (Migne 175, col. 10).

[484] *Summa sententiarum* (Migne 176, col. 42-174); также под названием *Tractatus theologicus*, ошибочно приписываемым Хильдеберту Лавардинскому, в Migne 171, col. 1067-1150.

[485] Migne 176, col. 740-838.

[486] Я не знаю ни одной работы, которая бы так сильно напоминала *Erud. didas.*, как *Institutiones divinarum et saecularum lectionum* Кассиодора.

[487] *Erud. did.* i. 2.

[488] Здесь можно увидеть источник многого из того, что мы цитировали у Винсента де Бове, ранее, глава XXXV., 1.

[489] Lib. iii. cap. 13 *sqq.*

[490] *Erud. did.* iii. cap. 20. Cf. *ante*, p. 63.

[491] *Ante*, Chapter XXVIII.

[492] Migne, *Pat. Lat.* 175, col. 115 *sqq.*

[493] Migne, *Pat. Lat.* 175, col. 923 *sqq.*

[494] Нижеследующее рассмотрение мистицизма христианских теологов не имеет целью включить другие формы "мистицизма" (пантеистический, поэтический, патологический, невротический, интеллектуальный и чувственный) в христианской среде или вне ее.

[495] *Ante*, p. 42 *sqq.*

[496] *Ante*, Chapter XXVIII.

[497] Migne, *Pat. Lat.* 176, col. 617-680.

[498] *De arca Noe morali*, i. cap. 2 (Migne 176, col. 621).

[499] Migne 176, col. 681-703. У ученика Гюго, Ричарда Сен-Викторского, эта постоянная аллегория, особенно постоянное аллегорическое использование имен Писания, становится педантичной, *preséieux*, невозможной. См. например, его "*Бенджамин Майор*" в Migne 196, col. 64-202.

[500] *De arrha animae*, Migne 176, col. 951-970.

[501] Migne 182, col. 727-808. Перевод объявлен Джорджем Льюисом в Оксфордской библиотеке переводов.

[502] *De consid.* lib. ii. cap. 2.

[503] Migne 183, col. 789 *sqq.* Глава XVII., *выше*, посвящена Бернарду, его письмам и проповедям.

[504] Ed. by Willner (Baeumker's *Beiträge*, Münster, 1903).

[505] См. *выше*, глава XXX, 1.

[506] Bernardus Silvestris, *De mundi universitate*, i. 2 (ed. by Barach and Wrobel; Innsbrück, 1876). Что касается Бернарда Сильвестриса, см. Clerval, *Écoles de Chartres au moyen âge*, p. 259 *sqq.* и *passim*; также Hauréau (который путает его с Бернардом Шартрским), *Hist. de la phil. scholastique*, ii. 407 *sqq.*

[507] См. Hauréau, *Hist. etc.* ii. 447-472; R. L. Poole, *Illustrations of Mediaeval Thought*, chap. vi. Его *Liber de sex principiis* напечатана в Migne 188, col. 1257-1270.

[508] Werner, "Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, mit specialer Beziehung auf Wilhelm von Conches," *Sitzungsb. K. Akad., philos. Klasse*, 1873, Bd. lxxv.; Hauréau, *Hist. etc.* i. 431-446; *ibid.* *Singularités littéraires, etc.*

[509] *Ante*, Vol. I., p. 251.

[510] Ante, Chapter XXX., I.

[511] Под другим названием, *Moralis philosophia de honesto et utile*, она была приписана Хильдеберту Лавардинскому, Migne 171, col. 1007-1056.

[512] Примеры латыни Иоанна см. *выше*, с. 173.

[513] См. *например*, его трактовку логики в Lib. III. и IV. "*Металогике*" (Migne 199).

[514] *Polycraticus*, ii. 19-21 *sqq.* В настоящее время существует критическое издание этой работы, выполненное К. К. Дж. Веббом (*Joannis Saresberiensis Policratici libri VIII.*; Clarendon Press, 1910).

[515] *Polycraticus*, lib. vii., посвящен истории античной философии.

[516] *Polycraticus*, vii. cap. 10.

[517] *Polycrat.* vii. cap. 11.

[518] Migne 199, col. 955.

[519] Ante, Chapter XXIX., 11. и XXXII., 1.

[520] Труды Алана собраны в Migne, *Pat. Lat.* 210. То, что следует далее в тексте, во многом обязано М. Баумгартнеру, "*Die Philosophie des Alanus de Insulis*" (Baeumker's *Beiträge*, Münster, 1896).

[521] Все это тщательно проработано Баумгартнером, *о.с.*

[522] См. Baumgartner, p. 76 *sqq.* и цитаты.

[523] То, что я счел нужным сказать об организации средневековых университетов, я в значительной степени почерпнул из книги Рашдалла "*Университеты Европы в средние века*" (Оксфорд, 1895). Эта тема слишком велика и сложна для самостоятельного исследования, разве что самого объемного и тщательного. Выдержки из иллюстративных средневековых документов, а также значительная информация, касающаяся средневековых университетов, собраны Артуром О. Нортон в его "*Средневековых университетах*" (Чтения по истории образования, Гарвардский университет, 1909 г.). Для Парижского университета наиболее важным источником является "*Chartularium Universitatis Parisiensis*", под ред. Денифля и Шателена (1889-1891). См. также Ch. Thurot, *L'Organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris* (Paris, 1850), и Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters* (Berlin, 1885).

[524] Сказанное относится и к Болонскому юридическому университету. Ему предшествовала школа искусств, а позже появилась процветающая школа медицины, где также преподавалась хирургия. Эти школы стали филиалами университетов, но так и не сравнялись с юридическим университетом по значимости.

[Магистры, которые преподавали, назывались *регентами*.

[526] Гражданское и каноническое право изучалось до 1219 года, когда булла Гонория III запретила изучение первого в Париже.

[527] См. *пост*, с. 399.

[528] Mr. Rashdall's.

[529] Rashdall, o.c. ii. p. 341.

[530] Оксфорд находился в епархии Линкольна.

[531] О курсе медицины и списке книг, изученных или прочитанных, особенно в Монпелье, откуда мы имеем наиболее полный список, см. Rashdall, ii. p. 118 *sqq.* и *ibid.* p. 780. В *Гарвардских исследованиях по классической филологии*, том хх., 1909, К. Х. Хаскинс публикует неопубликованный список учебников, относящихся к концу двенадцатого века, когда классические исследования еще не были заслонены диалектикой. См. также, в целом, Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities* (Univ. of Illinois, 1910).

[532] См. в целом, Карра де Во, *Авиценна* (Париж, 1900); также *Газали*, того же автора.

[533] Тот, кто прочтет две монографии барона Карра де Во, *Авиценна* и *Газали*, будет поражен близкими аналогами мусульманской и христианской мысли; в каждой из них показаны параллельные фазы схоластического рационализма (опора на разум и рациональный авторитет) и схоластического богословия, или мистицизма (опора на авторитет Откровения и скептицизм в отношении достоверности человеческого разума).

[534] См. по этому вопросу Mandonnet, O.P., *Aristote et la mouvement intellectuel du moyen âge*, содержащийся в его *Siger de Brabant*, и напечатанный отдельно; De Wulf, *History of Medieval Philosophy*, 3rd ed., pp. 243-253 и авторитеты; C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione medievale* (Messina, 1904).

[535] Ante, Chapter V.

[536] *Constitutiones des Prediger-Ordens vom Jahre 1228*, Prologus; H. Denifle, *Archiv für Litt. und Kirchenges. des Mittelalters*, Bd i. (1885), p. 194.

[537] См. Felder, *Wissenschaftlichen Studien im Franciskanerorden*, p. 24 (Freiburg im Breisgau, 1904); ценная работа.

[538] См. Felder, o.c. p. 29.

[539] *Constitutiones, etc.*, cap. 28-31.

[540] См. Felder, o.c. p. 107 *sqq.*

[541] Cf. Felder, o.c. p. 177 *sqq.*

[542] Из Denifle, *Universitäten des Mittelalters*, i. 99, прим. 192.

[543] См. в целом, Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au moyen âge* (Fribourg, Switzerland, 1899); Baeumker (*Beiträge*, 1898), *Die Impossibilia des Siger von Brabant*; De Wulf, *Hist. of Medieval Philosophy*, 3rd ed., p. 379 *sqq.* (Longmans, 1909).

[544] Альберт родился, вероятно, в 1193 году и умер в 1280 году; Бэкон родился примерно двадцатью годами позже и умер около 1292 года. Бонавентура родился в 1221 году, а Томас - в 1225 или 1227 году; оба они умерли в 1274 году.

[545] Так Рафаэль изобразил их в своей "Афинской школе".

[546] Бонавентура, *Сермо IV.*, издание Квараччи, том v. стр. 572 (цитируется по De Wulf, *Hist. etc.* стр. 304, примечание). При всем своем августино-платонизме францисканцы значительно уступали доминиканцам в изучении Аристотеля, о чем свидетельствует

большое количество комментариев к его трудам, написанных членами первого ордена. См. Felder, o.c. p. 479.

[547] *Epist. de tribus quaestionibus*, § 12.

[548] Tome v. (Quaracchi ed.) pp. 319-325.

[549] Это из § 26, последнего в работе. Бонавентура уже говорил (§ 7): "Omnes istae cognitiones ad cognitionem Sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur, et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur". ("Все виды знания предписаны для познания Священного Писания, заключены в нем и таким образом совершенствуются; и через его посредничество предписаны для вечного озарения").

[550] Оно содержится в томах i.-iv. издания Кваракки.

[551] T. v. pp. 201-291.

[552] *Breviloquium*, Prologus.

[553] Здесь чувствуется реальность проводимых Бонавентурой различий между теологией и философией. Они являются выражением его религиозного чувства и обладают большей обоснованностью, чем любая изошренная попытка провести различие между ними с помощью аргументов. Фома различает их с превосходной аргументацией. Ему не хватает убедительности, возможно, из-за того, что теология Фомы в значительной степени является философией, как сказал Роджер Бэкон.

[554] Поскольку эта глава открывает *парсу*, она начинается с пересказа того, что было до нее, и с резюме того, что будет дальше. Здесь начинается конкретная тема главы.

[555] Т.е. желательные, рациональные и раздражительные элементы в человеке.

[556] Бонавентура в точности следует за "*De sacramentis*" Гуго Сен-Викторского, см. *ранее*, гл. XXVIII, особенно с. 72.

[557] *Opera*, t. v. pp. 295-313.

[558] *Vir desideriorum*, Dan. ix. 23 (Вульгата).

[559] *Breviloquium* и *Itinerarium* удобно отредактированы Хефеле в небольшом томе (Тюбинген, 1861).

[560] Albertus, *Metaphysicorum libri XIII.*, lib. i. tract. 1, cap. 4.

[561] *Physic.* lib. viii. tract. 1, cap. 14.

[562] *Poster. Analyt.* lib. i. tract. 1, cap. 1. Эта и предыдущая цитаты взяты из книги Мандонне "*Сугер де Брабант*".

[563] *Ethic.* lib. vi. tract. 2, cap. 25.

[564] Carus, *Ges. der Zoologie*, p. 231.

[565] Ernst Meyer, *Ges. der Botanik*, Bd. iv. p. 77.

[566] Труды Альбертуса были отредактированы доминиканцем Жамми в двадцати одном томе (Лион, 1651); они переизданы Борнье (Париж, 1890 и др.). Мои ссылки на тома следуют за изданием Жамми.

[567] См. *выше*, с. 314 *sqq.*

[568] Прантль, *Ges. der Logik*, iii. 89 *sqq.*, называет его "unklarer Kopf", неспособным к последовательному мышлению.

[569] Это мнение А. Шнайдера, "*Психология Альберта Гроссенского*" (Baumker's *Beiträge*, Münster, 1903). Автор аналитически представляет разрозненные элементы - аристотелевские, неоплатонические и теологически-августиновские, - которые встречаются в трудах Альберта.

[570] См. Endriss, *Albertus Magnus als Interpret der Aristotelischen Metaphysik* (Munich, 1886).

[571] Вышеизложенное взято в основном из книги Э. Мейера "*Ges. der Botanik*", Bd. iv. pp. 38-78.

[572] *Ante*, Volume I. p. 76.

[573] См. Carus, *Geschichte der Zoologie*, pp. 211-239.

[574] *Sum. theol. pars prima*, tract. I, quaest. ii.

[575] *Ante*, Chapter XXXV., I.

[576] Tome xx. p. 41a.

[577] "*Житие Фомы*" Гилиельмуса де Токо, *Acta sanctorum*, Martius, tome i. folio 657 *sqq.* (7 марта), удручающе запутанное.

[578] *Vita*, cap. iii. § 15.

[579] В этом можно убедиться, сравнив рассмотрение того или иного вопроса в "*Summa theologiae*" Альберта с соответствующими разделами у Фомы. Например, сравните "*Summa theol. prima*" Альберта, Tract. vii. Quaest. xxx.-xxxiii., о *generatio, processio, missio* божественных личностей, с Фомой, *Sum. theol. prima*, Quaest. xxvii. и xliii.

[580] Иоанн Дамасский, важный греческий богослов восьмого века, часто цитируемый Фомой.

[581] Quaestiones - большие разделы аргументации.

[582] *Pars prima*, Qu. xvi. Art. 3.

[583] *Pars prima*, Qu. lxxxii. Art. 3.

[584] *Prima sec.* Qu. iv. Art. 2.

[585] *Prima sec.* Qu. iv. Art. 3.

[586] *Sum. Phil. contra Gentiles*, iii. 37.

[587] Нельзя избежать применения местоимений мужского рода к Богу, а также к ангелам. Но, конечно, это простое удобство речи. Фома не приписывает никакого пола ни Богу, ни ангелам.

[588] Конечно, следует иметь в виду, что использование Фомой слов *videre* и *visio* для выражения восприятия человеком сущностной природы Бога означает не физическое, а интеллектуальное видение.

[589] Given *ante*, pp. 290 *sqq.*

[590] *Secundum quod est in actu*, т. е. в реализованной актуальности в отличие от потенциальности (аристотелевские представления).

[591] Вышеизложенное взято из тринадцати *артикулов*, на которые делится Quaestio xii.

[592] *Pars prima*, Quaestio xxxii. Art. 1.

[593] *Quaestiones disputatae: De Veritate*, х. 6. Цитирую Рим. i. 20.

[594] Prooemium к Qu. xiv. *Pars prima*.

[595] Qu. xiv. Art. 2 - пункт, который Фома обосновывает в интересной схоластической аристотелевской манере, но на слишком техническом языке, чтобы переводить.

[596] *Pars prima*, Qu. xiv. Art. 11.

[597] *Pars prima*, Qu. xv. Art. 1-3.

[598] *Pars prima*, Qu. xxvi. Art. 2.

[599] *Pars prima*, Qu. xlv. Art. 3.

[600] *Pars prima*, Qu. xlv. Art. 1.

[601] *Summa theol. pars prima*, Qu. I. Как и прежде, я следую изложению *Summa theologiae*. Но Фома начал большое и почти историческое рассмотрение ангелов в своем незаконченном "*Трактате о субстанциях, отделенных друг от друга, и о природе ангелов*" (незаконченном, в *Opuscula theol.*). У него есть еще один важный трактат, *De cognitione Angelorum*, *Quaestiones disput. de veritate*, viii.

[602] *Pars prima*, Qu. I. Art. 1. Далее Фома противоречит Аристотелю, утверждая, что *quod nullum ens esset nisi corpus*.

[603] Все, что было сказано о знании ангелов, относится к тому, что они знают благодаря своей сотворенной природе. Дальнейшее просвещение (как и у людей) приходит по благодати, как только они становятся *beati*, обращаясь к добру. *Pars prima*, Qu. lxii. Art. 1 *sqq.*

[604] *Ante*, Chapter XXXV., 1.

[605] Жгучий спор между аверроистами и ортодоксальными школярами.

[606] Таково содержание Qu. lxxxix. Art. 1.

[607] *Pars prima*, Qu. xix. Art. 1.

[608] *Pars prima*, Qu. lxxxii. и lxxxiii.

[609] *Pars prima*, Qu. xx. 1.

[610] *Summa theol.*, *Pars secunda secundae*, Qu. xvii. Art 8.

[611] *Pars secunda secundae*, Qu. xxiv. Art. 8.

[612] *Pars secunda secundae*, Qu. xxvi. Art. 4 и 5.

[613] *Pars prima secundae*, Qu. cix. *sqq.*

[614] Другое прочтение - *delectatio*, т. е. наслаждение.

[615] *Opus majus* Бэкона в неполном виде был отредактирован Джеббом в 1733 году и переиздан в 1750 году в Венеции. Это издание было заменено изданием Бриджеса в двух томах, опубликованным вместе с *Moralis philosophia* и *Multiplicatio specierum* издательством Clarendon Press в 1897 году. В тексте этого издания было много ошибок, которые были исправлены в третьем томе, опубликованном в 1900 году Уильямсом и Норгейтом, которые в настоящее время являются издателями трех томов. В 1859 году Брюэр редактировал *Opus tertium*, *Opus minus* и *Compendium philosophiae* для серии Master of the Rolls.

Неопубликованный фрагмент работы Роджера Бэкона" был обнаружен Ф. А. Гаске в Ватиканской библиотеке и опубликован в "Английском историческом обозрении" за июль 1897 года. Судя по всему, это письмо Клименту IV, написанное в 1267 году.

В 1861 году вышла прекрасная монография Эмиля Шарля под названием "*Роджер Бэкон, его жизнь, его произведения, его доктрины*". К ней еще следует обратиться за выдержками из "*Compendium theologiae*" и "*Communia naturalium*". Последняя из названных работ, а также "*Философский сборник*" и "*Множественное число конкретных вещей*" (не являющееся неотъемлемой частью "*Opus majus*"), возможно, были написаны как части того, что должно было стать *главным сочинением* писателя. *Греческая грамматика* Бэкона была отредактирована Ноланом и Хиршем (Кембридж, 1902).

[616] *Opus tertium*, chap. xxv. p. 91 (текст Брюера).

[617] *Opus tertium*, chap. xvii. (pp. 58-59, Brewer's ed.).

[618] Brewer, R. *Bacon, Opera inedita*, p. 1.

[619] *Opus tertium*, pp. 7 и 8.

[620] В *Opus tertium*, гл. iii (Brewer, p. 15), Бэкон откровенно рассказывает папе о трудностях, в которые его поставил этот запрет на секретность: "Первая причина задержки произошла из-за тех, кто надо мной. Поскольку вы ничего не написали им в мое оправдание, и я не мог открыть им вашу тайну, они с невыразимой жестокостью настаивали на том, чтобы я подчинился их воле; но я отказался, поскольку узы вашего мандата связывали меня с вашим делом, невзирая ни на какие приказы моих прелатов. И, несомненно, поскольку я не был оправдан вами, я встретил препятствия, слишком большие и многочисленные, чтобы их перечислять..... И еще одним препятствием, достаточным для того, чтобы погубить все дело, было отсутствие средств".

[621] Это, конечно, *Opus majus*, *Opus minus* и *Opus tertium*; также *Ватиканский фрагмент*, положение которого не совсем ясно; но он является частью трудов этого года и, очевидно, представляет собой вступительное письмо к Клименту.

[622] Авторитетом для этого является *Chronica XXIV., Generalium Ordinis Minorum*; см. Bridges, vol. iii. p. 158.

[623] См. *Op. tertium*, p. 26 sqq. (Brewer).

[624] *Opus majus*, pars ii. конец главы v. и начало главы vi. (Bridges, iii. p. 49); см. *Op. tertium* (Brewer), p. 81.

[625] *Op. maj.* pars ii. chap. xv. (Bridges, iii. p. 71).

[626] *Op. tertium*, p. 39.

[627] *Op. maj.* pars ii. (Bridges, iii. pp. 69-70). Cf. *ante*, p. 180.

[628] По-видимому, речь идет об "*Этике и политике*".

[629] *Compendium studii*, p. 424 (Brewer).

[630] *Op. tertium*, p. 14.

[631] *Op. tertium*, p. 30.

[632] *Compendium studii phil.*, p. 429 (Brewer).

[633] *Ibid.* p. 398 - написано в 1271 году.

[634] Я следую пагинации Bridges, vol. iii. Эти четыре причины ошибок также приводятся в *Opus tertium*, p. 69, *Compendium studii*, p. 414 (Brewer), и во *Фрагменте* Гаске, p. 504.

[635] *Op. maj.* pp. 2 и 3.

[636] P. 322 *sqq.* (Brewer).

[637] *Opus tertium*, p. 102.

[638] *Ante*, p. 128.

[639] Как, *например*, там, где он говорит, что для латинян было бы лучше, "чтобы мудрость Аристотеля не была переведена, чем была переведена с такой извращенностью и неясностью". *Compend. studii*, p. 469, (Brewer).

[640] См. *Opus majus*, pars iii.

[641] *Opus majus*, Bridges, vol. i. p. 106.

[642] Обычно называется "Математика".

[643] *Opus majus* (Bridges, i. p. 253). Бэкон подробно останавливается на этом вопросе.

[644] Ср. S. Vogl, *Die Physik Roger Bacon* (Erlangen, 1906). Приводит источники Бэкона.

[645] *Opus minus*, pp. 367-371.

[646] *Opus majus*, pars v. dist. iii. (Bridges, ii. p. 159 *sqq.*).

[647] Современник Бэкона по имени Витело написал "*Перспективы*" около 1270 года, следуя арабскому источнику; а несколькими годами позже доминиканец Теодорих Фрайбургский посвятил себя оптике и написал о свете, цвете и радуге. Baeumker, "Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh." (*Beiträge, etc.*, Münster, 1908); Krebs, "Meister Dietrich, sein Leben, etc." (Baeumker's *Beiträge*, 1906).

[648] У Бэкона *experientia* не всегда означает наблюдение; она может означать либо опыт, либо эксперимент.

[649] См. Charles, *Roger Bacon*, pp. 17-18.

[650] *Ante*, pp. 313-315. Дунс Скот четко формулирует двойной аспект логики, к которому обращался Альбертус Магнус: "Следует понимать, что логика должна рассматриваться в двух

аспектах. Во-первых, в той мере, в какой она является *доктриной* (обучает, проводит свою школу): и из своих собственных необходимых и правильных принципов приходит к необходимым выводам, и поэтому является наукой. Во-вторых, в той мере, в какой мы используем ее, применяя ее к тем вопросам, в которых она используется: и тогда она не является наукой" (*Super universalia Porphyrii*, Quaestrio i., Duns Scotus, *Opera*, t. i. p. 51).

[651] Два аспекта экспериментальной науки представлены в следующем высказывании из фрагмента Гаске: "Наука *antepenultima* называется экспериментальной и является госпожой тех, которые ей предшествуют, ибо она превосходит остальные тремя главными прерогативами. Одна из них заключается в том, что все науки, кроме этой, либо используют для доказательства своих выводов одни лишь аргументы, как чисто умозрительные науки, либо обладают общим и несовершенным опытом. Но только совершенный опыт (*experientia perfecta*, т. е. научный эксперимент или наблюдение) приводит разум в состояние покоя в свете истины, что несомненно и доказывается в этой части [моего труда]. Поэтому было необходимо, чтобы существовала одна наука, которая бы удостоверяла для нас все великолепные истины других наук посредством истины опыта, и именно о ней я говорю, что она называется *scientia experimentalis* по собственному праву от истины опыта (*per autonomasiam ab experientiae veritate*); и я показываю на примере радуги и других вещей, как эта прерогатива принадлежит этой науке.

"Вторая прерогатива - это достоинство, относящееся к тем главным истинам, которые хотя и должны быть сформулированы (*nominandae*) в терминах (*vocabulis*) других наук, но другие науки не могут их предоставить (*procurare*); к ним относится продление жизни с помощью средств, противодействующих отсутствию гигиенического режима с младенчества или конституциональной слабости, унаследованной от родителей, не придерживавшихся такого режима. Я покажу, как можно таким образом продлить жизнь до срока, установленного Богом. Но люди, пренебрегая правилами здоровья, быстро приходят к старости и умирают, не дожив до этого срока. Медицинское искусство не в состоянии предложить (*осмелиться*) эти средства, да и не хочет; но оно говорит, что они возможны (*sed fatetur ea possibilia*), и поэтому экспериментальная наука разработала средства, известные только самым мудрым людям, с помощью которых недуги старости откладываются или смягчаются, когда они наступают.

"Третья прерогатива этой науки принадлежит ей *secundum se et absolute*; ибо здесь она оставляет два уже затронутых пути и обращается ко всему, что не касается других наук, за исключением того, что часто нуждается в услугах других. Как госпожа, она повелевает другими, как слугами... и приказывает им выполнять ее работу и снабжать мудрыми инструментами, которые она использует; как мореплавание поручает плотницкому искусству сделать для нее корабль, а военное искусство поручает кузнечному искусству сделать для нее нагрудник и другое оружие. Так и эта наука [экспериментальная], будучи госпожой, управляет геометрией, чтобы сделать из нее горящее стекло, которое должно поджигать близкие и далекие вещи, одно из самых возвышенных чудес, которые могут произойти благодаря геометрии. Так она повелевает другими науками во всех чудесных и скрытых вещах природы и искусства" (с. 510-511).

[652] *Opus tertium*, chap. xxviii.

[653] *Opus majus*, pars vi. 1 (Bridges, ii. p. 169).

[654] *Ibid.* p. 171. Несомненно, смысл вышесказанного связан с аристотелевским взглядом Бэкона на *intellectus agens*, который, по его мнению, означает прямое озарение разума человека Богом. "Вся мудрость философии открыта Богом и дана философам, и это Он Сам

освещает умы людей во всей мудрости. То, что освещает наш разум, богословы теперь называют *intellectus agens*. Но моя позиция состоит в том, что этот *intellectus agens* - это в первую очередь Бог, а во вторую - ангелы, которые нас просвещают" (*Opus tertium*, p. 74; ср. *Op. majus*, pars i. chap. v.).

[655] *Compendium studii* (Brewer), p. 397.

[656] *De secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae*, p. 533 (Brewer). Cf. Charles, *Roger Bacon*, p. 296 sqq.

[657] Наиболее удобным изданием трудов Иоанна Дунса Скота является то, которое опубликовал Вивес в Париже (1891 sqq.) в двадцати шести томах. Оно представляет собой не более чем репринт издания Ваддингга.

[658] См. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus* (Leipzig, 1900), p. 8 sqq., работу, которой во многом обязаны следующие страницы.

[659] Философские и теологические работы Гроссетесте до сих пор не опубликованы или очень труднодоступны; и нет достаточного изложения его доктрин.

[660] Seeberg, o.c. p. 16 sqq.

[661] См. De Wulf, *History of Medieval Philosophy*, p. 363 sqq.

[662] См. Seeberg, o.c. p. 34 sqq.

[663] Ядро доказательства Данса содержится в следующем отрывке, который довольно прост в своей скотской латыни: "Dicendum, quod Universale est ens, quia sub ratione non entis, nihil intelligitur: quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva (per Aristotelem 3, de Anima, cont. 5 et inde saepe), non operatur, nisi moveatur ab objecto; non ens non potest movere aliquid ut objectum; quia movere est entis in actu; ergo nihil intelligitur sub ratione non entis. Quidquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione Universalis: ergo illa ratio non est omnino non ens" (*Super universalia Porphyrii*, Quaestio iv.).

[664] Ср. далеко не ясное изложение в Seeberg, o.c. p. 86 sqq. и 660 sqq.

[665] *Miscell. quaest.* 6, 18, цитируется Seeberg, o.c. p. 114.

[666] Последние две или три страницы были взяты в основном из Seeberg, o.c. p. 113 sqq. При обсуждении Дунса Скотуса я привел меньше цитат из его трудов, чем это было принято у меня в отношении других философов. И на то есть две причины. Первая, как я откровенно признаюсь, заключается в том, что я читал его меньше, чем его предшественников. За исключением такого любопытного трактата, как (сомнительная) *Grammatica speculativa* (том i. парижского издания); и элементарной и сравнительно ясной *De rerum principio* (том iv. парижского издания) - с этими исключениями Данс для меня нечитабелен. Вторая причина, по которой я опустил отрывки из его сочинений, заключается в том, что я не хотел ни исказить их качество, ни заставить читателя отложить мою книгу, которая и так достаточно тяжела! Если бы я выбрал ясные и простые выдержки, они не дали бы представления о замысловатости и многословности Дунса. Его комментарий к "Сентенциям" занимает тринадцать томов парижского издания! Ни один короткий и простой отрывок не проиллюстрирует этого! С другой стороны, я не мог заставить себя длинными или невозможными цитатами очернить Данса. Несправедливо выставить худшие черты человека, обнаженные и одинокие, перед теми, кто не знает его лучших сторон и условий, которые частично объясняют его остальные черты".

[667] *Quodlibetalia*, i. Qu. 14, цитируется De Wulf, о.с. р. 422.

[668] *Expos. aurea*, цитируется De Wulf, о.с. р. 423, чьему изложению теории Оккама я здесь следую.

[669] Об Оккаме см. статью Сиберга в *энциклопедии Хаука*; Siebeck, "Occams Erkenntnislehre, etc." в *Archiv für Ges. der Philosophie*, Bd. x., Neue Folge (1897).

[670] Цитируется Сибергом.

[671] De Wulf, о.с. р. 425.

[672] Ввиду огромного количества литературы о Данте, как популярной, так и научной, было бы нелепо приводить какие-либо библиографические, биографические или исторические сведения о его произведениях, о нем самом и о его итальянских обстоятельствах.

[673] *De mon.* ii. 3.

[674] *De mon.* ii. chaps. 4, 10, 12.

[675] *De mon.* iii. 4 *sqq.*

[676] Все это, похоже, подтверждается *Conv.* i. 1 и ii. 13, главными пояснительными главами работы.

[677] *Conv.* iii. 12.

[678] Например, "*benigna voluntade*", *Par.* xv. 1.

[679] Ср. A. d'Ancona, *I Precursori di Dante* (Florence, 1874); M. Dods, *Forerunners of Dante* (Edinburgh, 1903); A. J. Butler, *Forerunners of Dante* (Oxford, 1910); Hettinger, *Göttliche Komödie*, p. 79 (2nd ed., Freiburg im Breisgau, 1889). Mussafia, "Monumenti antichi di dialetti italiani", *Sitzungsber. philos. hist. Classe* (Венская академия), т. 45, 1864, с. 136 *sqq.*, приводит два старых итальянских описания, одно - небесного Иерусалима, другое - inferнального Вавилона.

[680] 2 Кор. xii. 2; *Paradiso*, i. 73-75.

[681] *Ante*, глава XIX.

[682] *Ante*, pp. 98-100.

[683] Грубость *Inf.* xxi. 137-139 сходна с тем, как средневековое искусство делало демонов ужасными посредством гротескно-непристойного изображения их лиц.

[684] Например, *Inf.* xviii. 100 *sqq.*; и *Inf.* xxviii. и xxix.

[685] *Inf.* viii. 37 *sqq.*; xxxii. 97 *sqq.*; xxxiii. 116 и 149.

[686] Ср. Moore, *Dante Studies*, vol. ii. pp. 266-267.

[687] Любой, кто просмотрит первый том большой "*Истории итальянской литературы*" Тирабоски, написанной в начале девятнадцатого века, найдет в ней щедрое признание мифа как факта; то же самое он найдет и в "*Древней истории*" доброго Роллина, написанной за столетие или более до этого.

[688] О Данте часто говорят как о "первом ученом" своего времени. Я сам не знаю достаточно об учености каждого ученого тринадцатого и четырнадцатого веков, чтобы подтвердить или опровергнуть это. Лично я не считаю его титаническим ученым, как, например, Альбертус Магнус. Он изучил всех доступных классических латинских авторов. Несомненно, он обладал памятью, соответствующей другим его экстраординарным способностям. Его также отличала интеллектуальная точка зрения, интеллектуальный интерес к знаниям и их выводам. Его взгляд на жизнь был таким же интеллектуальным, как у Аквинского. Но как непревзойденными были способности Данте к пластической визуализации, так же, мне кажется, непревзойденными были и его способности использовать в качестве поэта то, что он приобрел как ученый. Что касается степени использования и чтения Данте классики, ничего нельзя добавить к "*Исследованиям Данте*" д-ра Мура, первая серия; хотя я думаю, что то, что д-р Мур говорит о "Данте и Аристотеле", могло бы пролить более прямой свет на этот вопрос, если бы он цитировал, насколько это возможно, латинский перевод, вероятно, использованный Данте, а не оригинальный греческий.

[689] *Inf.* iv. 88. Ср. Moore, *Studies in Dante*, i. p. 6. Применение термина "*самурик*" к Горацию является специфически средневековым.

[690] *Inf.* iv. 131.

[691] *Inf.* ii. 20.

[692] *Par.* xx. 68.

[693] *Purg.* xxv. 22.

[694] *Инф.* xviii. 83 *sqq.*

[695] *Inf.* xxvi. 88 *sqq.*

[696] *Purg.* xii.

[697] *Purg.* xv.

[698] Согласно д-ру Муру, Данте цитирует или ссылается на "Вульгату более 500 раз, на Аристотеля - более 300, на Вергилия - около 200, на Овидия - около 100, на Цицерона и Лукана - по 50, на Стация и Боэция - по 30-40, на Горация, Ливия и Орозия - по 10-20", и другие разрозненные ссылки.

[699] *Inf.* xxxiii. 4; *Aen.* ii. 3.

[700] *Par.* ii. 16.

[701] *Aen.* vi. 309; *Inf.* iii. 112.

[702] *Aen.* vi. 700; *Purg.* ii. 80.

[703] *Purg.* i. 135; ср. *Aen.* vi. 143 "Primo avulso non deficit alter, etc."

[704] См. *Inf.* xxxi.; *Purg.* xii. 25 *sqq.*

[705] *Purg.* vi. 118: "О высочайший Джове, что был на земле распят за нас".

[706] *Par.* i. 13 *sqq.*; *Par.* ii. 8.

[707] Происхождение и т. д. классификации грехов Данте в "*Инферно*", как и всего остального у Данте, обсуждалось бесконечно. Ссылка на "*De officiis*" Цицерона принадлежит доктору

Муру. См. "Классификация грехов в *"Инферно"* и *"Пургаторио"*", *Studies in Dante*, 2nd Series. Также см. Hettinger, *Die göttliche Kōmōdie*, pp. 159-162, и примечания 6 и 23 на p. 204 и 207 (2-е изд., Фрайбург ин Брейсгау, 1889). Главное утверждение Данте содержится в *Inf.* xi.

[708] В ком не вызывают скорби и ужаса ужасные муки самоубийц (*Inf.* xiii.)?

[709] *Inf.* xvi. 59. Они более почтенны, чем блаженные обитатели рая Венеры, *Par.* ix.

[710] *Inf.* xix.

[711] *Inf.* vi. 103 *sqq.*

[712] Интеллектуальный темперамент находит голос во многих великих выражениях, которые являются очень Дантовыми и также очень Томасовыми, как *Par.* xxviii. 106-114; xxix. 17; xxx. 40-42.

[713] *Inf.* iii. 18.

[714] Hettinger, o.c. p. 254.

[715] *Aeneid* vi. 327 *sqq.*; Hettinger, o.c. p. 226.

[716] См. Taylor, *Classical Heritage*, p. 162.

[717] На них указывается в комментариях (например, у Скартаццини) и во многих монографиях. Полезной является *"Göttliche Kōmōdie"* Хеттингера, а также *"Studies in Dante"* Мура и *"Dante Studies"* Тойнби.

[718] *Purg.* i. 71; John viii. 36.

[719] *Purg.* i. 89.

[720] *Purg.* iii. 34 *sqq.*

[721] *Purg.* iv. 4 *sqq.*

[722] *Purg.* v. 105 *sqq.*

[723] *Purg.* vii. 54; iv. 133-135.

[724] Ср. напр. *Purg.* xii. 109.

[725] *Purg.* xv. 40 *sqq.*

[726] *Purg.* xvi. 64 *sqq.*

[727] *Purg.* xvii. 85 *sqq.*, и xviii.; Hettinger, o.c. p. 235 *sqq.*, и pp. 261-264.

[728] *Purg.* xxiii. 72; xxvi. 14.

[729] *Purg.* xxv. В примечаниях Хеттингера (Hettinger, o.c.) довольно много ссылок на отрывки из Фомы и других схоластов.

[730] Thomas, *Summa*, iii. Qu. 89, Art. 5.

[731] Как это скорее в *Par.* xxvii. 76 *sqq.*

[732] *Par.* iii. 52, 64, 89.

[733] *Par.* iv.

[734] *Par.* xi. 1 *sqq.*

[735] *Par.* xiv.

[736] *Par.* xv. 10.

[737] *Par.* xix. 40 *sqq.*

[738] *Par.* xx.

[739] *Par.* xxiv.-xxvi.

[740] Типично для святого Бернарда, *пар.* xxxi. и последующие. Подходящие причины для такого выбора могут быть предложены выдержками из "*De deligendo Deo*" и "*Проповедей о канониках*" Бернарда, см. *выше*, глава XVII.

[741] *Conv.* ii. 13. На символизм, присущий всем человеческим умственным процессам, похоже, указывает аргумент Аквинского (*ante*, p. 466) о том, что разум познает "конкретное через чувство и воображение; ... он должен обращаться к образам, чтобы созерцать универсальную природу, существующую в конкретном". Это необходимость нашей полуматериальной природы".

[742] *Convito* ii. 1. Письмо к Кан Гранде, *пар.* 7.

[743] В письме к Кан Гранде, изложив это четырехкратное значение, Данте *не* переходит к его иллюстрации в последующем толковании начальных строк "*Парадизо*". Возможно, эти строки не допускали четырехкратного толкования; однако в целом Данте не пытается осуществить его на практике, как это обычно делали другие средневековые писатели.

[744] *Convito* ii. гл. 14 и 15.

[745] Несомненно, привычка к комментаторству заложена в природе человека; но она была преимущественно средневековой. Мы уже достаточно видели в других местах, как множились комментарии к "*Сентенциям*" лангобардов и другим схоластическим произведениям. Друг Данте, Гвидо Кавальканти, написал небольшую поэму, начинающуюся "*Donna mi priego*", на которую мы имеем восемь комментариев, первый из которых был написан Эгидио Колонна в 1316 году.

[746] И все же, каким бы очевидным ни был смысл, привязать шест Колесницы к Древу Жизни было большим ударом (*Purg.* xxxii. 49).

[747] В "*Парадизо*" есть часть аллегии, которая почти действует на нервы, а именно: непрерывное кружение блаженных духов, обычно в форме колеса: *например*, *Par.* xii. 3; xxi. 81; xxiv. 10 *sqq.*: cf. x. 145; xiii. 20.

[748] Следует отметить, что все символизирующие персонажи поэмы - Вергилий, Стаций, Матильда, Лия, Беатриче - имеют буквальную реальность, какими бы тонкими или далеко идущими ни были аллегорические намерения, которыми их наделил поэт.

[749] См. *например*, *Par.* xxxi. 67.

[750] Cp. *De Sanctis, Storia della letteratura italiana*, i. p. 46 *sqq.*

[751] Сравните *Purg.* xxvii. 34 *sqq.*; xxx.; xxxi.; *Par.* xviii. 13 *sqq.*; xxiii.; xxx.; xxxi.; xxxii. 8.